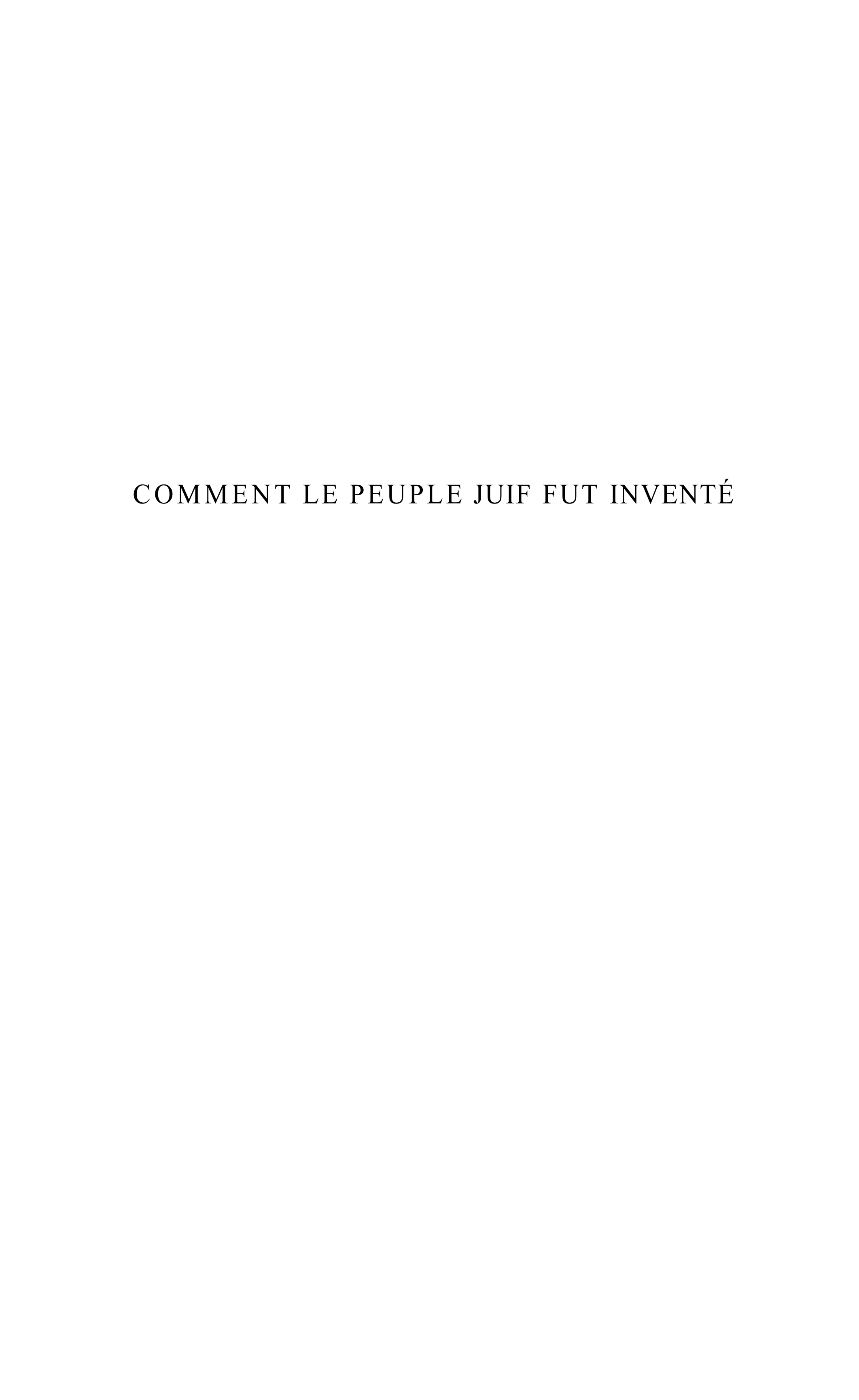
Shlomo Sand

COMMENT LE PEUPLE JUIF FUT INVENTÉ

fayard



COMMENT LE PEUPLE JUIF FUT INVENTÉ

DU MÊME AUTEUR

Les Mots et la terre. Les intellectuels en Israël, Fayard, 2006.
Le XX[e] *siècle à l'écran,* Seuil, 2004.
Georges Sorel en son temps (dir. avec J. Julliard), Seuil, 1985.
L'Illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900, La Découverte, 1984.

Shlomo Sand

Comment le peuple juif fut inventé

De la Bible au sionisme

Traduit de l'hébreu par Sivan Cohen-Wiesenfeld
et Levana Frenk

Fayard

ISBN 978-2-213-63778-5

À Basel Natsheh et à tous les Israéliens et Palestiniens de sa génération désireux de vivre dans la liberté, l'égalité et la fraternité.

Tel-Aviv, 2008.

Avant-propos

Face à l'amas des mémoires

« Une nation [...] est un groupe de personnes unies par une erreur commune sur leurs ancêtres et une aversion commune envers leurs voisins. »

Karl W. Deutsch,
Le Nationalisme et ses alternatives, 1969.

« Je ne pense pas que j'aurais pu écrire le livre que j'ai écrit sur le nationalisme si je n'étais pas capable de pleurer, avec l'aide d'un peu d'alcool, en écoutant des chants folkloriques [...]. »

Ernest Gellner, « Réponse aux critiques », 1996.

Ce livre n'est pas une œuvre de pure fiction ; il ambitionne d'être un essai à caractère historique. Il débute, cependant, par plusieurs récits nourris de souvenirs où l'imagination, jusqu'à un certain point, se donne libre cours. L'expérience vécue se faufile toujours, plus ou moins dissimulée, dans les coulisses des écrits de recherche ; on peut la déceler, même refoulée et comprimée, dans les replis épais de la théorie. Quelques souvenirs vécus sont volontairement exposés au grand jour au début de cet ouvrage : ils constituent une sorte de tremplin utilisé par l'auteur dans sa quête d'une vérité, objectif dont il est d'ailleurs bien conscient du caractère illusoire.

La précision dans la description des situations et des rencontres présentées ici est aléatoire ; sachant que l'on ne peut se fier entièrement à la mémoire individuelle tant que l'on ne sait pas avec quelle encre elle s'écrit, autant les considérer, en partie, comme des récits imaginaires. Leur résonance tantôt ironique, tantôt

mélancolique servira de cadre aux thèses centrales proposées dans ce livre, et le lecteur découvrira peu à peu leur relation, probablement dérangeante, avec elles. Les échos de l'ironie et de la tristesse, inextricablement mêlés, constituent la petite musique de fond d'un récit critique qui se penche sur les sources historiques et sur la praxis de la politique des identités en Israël.

Identité en mouvement et Terre promise

Premier récit : deux grands-pères immigrés

Il s'appelait Cholek, plus tard en Israël il devint Shaül. Il était né en 1910 à Lodz, en Pologne. Son père mourut à la fin de la Première Guerre mondiale, victime de la grippe espagnole. Sa mère dut alors travailler dur, comme ouvrière, dans une usine de tissage de la ville. De ce fait, deux de ses trois enfants furent placés dans un foyer d'assistance de la communauté juive. Seul Cholek, le plus jeune des garçons, demeura au logis familial. Il fréquenta pendant quelques années l'école talmudique, mais le dénuement de sa mère le rejeta rapidement à la rue et, dès son jeune âge, il commença à travailler dans divers ateliers de tissage. Telle était la réalité à Lodz, haut lieu de l'industrie textile en Pologne.

Des raisons très prosaïques l'amenèrent à se défaire des croyances religieuses ancestrales léguées par ses parents. La mort du père eut tôt fait de détériorer la situation économique de sa mère, qui fut reléguée aux derniers rangs de la synagogue du quartier : la perte de notabilité sociale se traduisait aussi par un éloignement de la sainte Bible. Une loi d'airain hiérarchique était déjà en vigueur dans les sociétés traditionnelles, selon laquelle l'appauvrissement du capital financier s'accompagne presque toujours d'une dégradation du capital symbolique. Le jeune homme prit son parti de ce déplacement et se trouva bientôt complètement à l'extérieur de l'enceinte des prières ! Cette manière d'abandonner la religion était assez répandue parmi les jeunes des quartiers juifs des grandes villes. Le jeune Cholek se retrouvait donc soudainement sans toit ni foi.

Pas pour longtemps ! L'adhésion au mouvement communiste, phénomène alors assez courant, lui permit de se rapprocher, au plan culturel et linguistique, de la majorité de la population polonaise. Cholek devint bientôt un militant révolutionnaire. Son ima-

gination se nourrit de la vision socialiste qui façonna son esprit ; malgré le labeur quotidien harassant, c'est par elle qu'il apprit à lire et à penser. L'organisation communiste fut pour lui un refuge protecteur mais le conduisit également en prison sous l'inculpation de menées subversives. Il passa en détention six années durant lesquelles, sans acquérir de diplôme, il élargit notablement son champ d'instruction et de connaissances. S'il ne parvint pas à ingurgiter *Le Capital* de Karl Marx, il réussit, en revanche, à maîtriser convenablement les écrits populaires de Friedrich Engels et de Vladimir Ilitch Oulianov, dit Lénine ; Cholek, qui, enfant, n'avait pas terminé les cours à l'école primaire religieuse *(heder)* et n'avait pu entrer à l'école rabbinique *(yeshivà)* comme l'aurait souhaité sa mère, était devenu marxiste.

Dans les frimas de décembre 1939, on le retrouve, en compagnie de sa jeune épouse et de la sœur de celle-ci, parmi un flot de réfugiés fuyant vers l'est, à la rencontre de l'Armée rouge, qui occupe la moitié de la Pologne. Quelques jours auparavant, il avait vu, de ses propres yeux, trois juifs pendus dans l'artère principale de Lodz : acte gratuit perpétré par des soldats allemands au sortir d'une beuverie. Il n'avait pas emmené avec lui sa mère, dont il dira plus tard qu'elle était vieille et trop affaiblie : l'ouvrière du textile atteignait ses cinquante ans, cette année-là. Usée par l'âge et la misère, elle compta parmi les premiers déportés du ghetto, acheminés dans des « camions à gaz », technologie d'extermination primitive et lente qui précéda l'invention des chambres à gaz.

Lorsqu'il gagna la zone occupée par les Soviétiques, Cholek, que son militantisme au « Parti » avait doté d'un solide sens politique, comprit qu'il lui fallait précisément dissimuler son appartenance au parti communiste : Staline ne venait-il pas de faire éliminer, peu de temps auparavant, les dirigeants du parti polonais ? Il franchit donc la nouvelle frontière germano-soviétique en déclarant son identité juive ancienne et nouvelle. L'URSS était alors, en effet, le seul Etat à accepter d'accueillir les réfugiés juifs, qu'elle transférait, pour la majorité d'entre eux, vers les républiques d'Asie. Cholek et son épouse furent ainsi, par fortune, envoyés vers le lointain Ouzbékistan. Sa belle-sœur n'eut pas la même chance : cultivée et polyglotte, elle bénéficia d'un traitement de faveur et fut autorisée à demeurer dans l'Europe « civilisée », qui, malheureusement, n'était pas encore baptisée «judéo-chrétienne». Elle tomba en 1941 aux mains des nazis, qui la conduisirent vers les camps d'extermination.

Cholek et sa femme regagnèrent la Pologne en 1945, mais celle-ci, même après le retrait de l'armée allemande, continuait de « vomir » ses juifs. Cholek, le communiste polonais, se retrouvait une nouvelle fois sans patrie (si ce n'est, bien sûr, celle du communisme, qui, malgré les malheurs éprouvés, restait son havre d'espérance). Avec sa femme et leurs deux nourrissons, il se retrouva ainsi, totalement démuni, dans un camp de réfugiés situé dans les montagnes de Bavière ; il y rencontra l'un de ses frères qui, contrairement à lui, exprimait son aversion pour le communisme et sa sympathie pour le sionisme. L'histoire n'est pas à une ironie près : le frère sioniste obtint un visa d'entrée au Canada et vécut le reste de sa vie à Montréal, tandis que Cholek et sa famille furent acheminés par l'Agence juive jusqu'à Marseille, d'où ils embarquèrent pour Haïfa à la fm de l'année 1948.

Cholek est maintenant inhumé en Israël, où il a longtemps vécu sous le nom de Shaül, bien qu'il n'ait jamais été réellement israélien. Il n'apparaissait pas non plus comme tel sur sa carte d'identité : sur ce document, l'État lui a reconnu une identité nationale et religieuse en tant que juif, puisque, dans les années 1960, l'inscription de cette religion fut imposée aux citoyens, même les plus obstinément incroyants. Cholek demeura toujours plus communiste que juif et beaucoup plus « yiddishiste » que polonais. Bien qu'il ait entrepris de s'exprimer en hébreu, cette langue ne lui convenait pas particulièrement : il continuait de communiquer en yiddish avec sa famille et ses amis proches.

Il avait la nostalgie du « Yiddishland » d'Europe centrale et de l'univers de révolution qui y bouillonnait dans la période d'avant guerre. En Israël, il avait le sentiment d'avoir volé la terre d'un autre : peut-être n'avait-on pas eu le choix mais cela restait tout de même un vol. Il se sentait étranger, non pas tant vis-à-vis des *sabras,* pleins de mépris envers le « yiddishiste » qu'il était, que dans son rapport à la nature : les vents du désert l'indisposaient et ne faisaient qu'amplifier sa nostalgie de la neige épaisse qui recouvrait les rues de Lodz. La neige de Pologne n'a cessé de fondre dans ses souvenirs, jusqu'à disparaître complètement lorsque s'est éteint son regard. Sur sa tombe, ses vieux camarades ont chanté *L'Internationale.*

Bernardo naquit à Barcelone en 1924. Bien plus tard, on l'appellera Dov. La mère de Bernardo, comme celle de Cholek, fut toute sa vie une femme pieuse (elle ne fréquentait pas la syna-

gogue mais l'église). Son père, en revanche, avait depuis longtemps cessé tout commerce avec la métaphysique de l'âme ; comme bien d'autres ouvriers métallurgistes de Barcelone la rebelle, il était devenu anarchiste. Lorsque éclata la guerre civile, les coopératives anarcho-syndicalistes apportèrent leur soutien à la jeune République et parvinrent même, pendant un temps, à prendre le pouvoir à Barcelone. Mais les forces franquistes ne tardèrent pas à affluer ; le jeune Bernardo participa, aux côtés de son père, aux ultimes combats dans les faubourgs de la ville.

Son enrôlement dans l'armée de Franco, plusieurs années après la fin de la guerre civile, n'allait pas améliorer ses rapports avec le régime : en 1944, il déserta avec son arme et se réfugia dans les Pyrénées. Il vint en aide aux opposants cherchant à échapper au régime et attendit avec impatience l'arrivée des troupes américaines, dont il était persuadé qu'elles viendraient renverser l'allié cruel de Mussolini et de Hitler. À sa grande surprise, les « libérateurs démocrates » n'intervinrent pas en Espagne. Aussi n'eut-il d'autre choix que de franchir la frontière et de devenir, lui aussi, apatride. En France, il travailla dans les mines puis tenta de gagner le Mexique comme passager clandestin. Il fut arrêté à New York et maintenu en détention avant d'être expulsé vers l'Europe.

Lui aussi se retrouva à Marseille en 1948 et décrocha un emploi aux chantiers navals. Un soir du mois de mai, dans un café sur les quais, il se trouva attablé en compagnie d'un groupe de jeunes gens pleins d'enthousiasme. Au milieu de la convivialité ainsi créée, le jeune « métallo » se convainquit que le kibboutz, dans le tout jeune État d'Israël, constituait la continuité évidente des coopératives révolutionnaires de Barcelone, dont il gardait la nostalgie. Sans lien aucun avec le judaïsme ou le sionisme, il embarqua sur un navire rempli d'immigrants clandestins à destination de Haïfa, d'où il fut conduit directement dans la zone des combats de Latroun. Il en sortit vivant, contrairement à beaucoup d'autres, et rejoignit aussitôt après le kibboutz dont il avait rêvé un soir de printemps sur le port de Marseille. Il y rencontra celle qui allait devenir la compagne de sa vie : leur mariage fut célébré par un rabbin, à la va-vite, en même temps que celui de plusieurs autres couples. À l'époque, les rabbins exerçaient leur office dans la discrétion et ne posaient guère de questions aux futurs époux.

Le ministère de l'Intérieur ne tarda pas à s'apercevoir qu'une malencontreuse erreur avait été commise : Bernardo, qui répondait désormais au nom de Dov, n'était pas juif. Le mariage ne fut pas

dissous cependant, et Dov fut convoqué à un entretien officiel afin de clarifier définitivement son identité. Un fonctionnaire coiffé d'une large kippa noire le reçut. Le courant sioniste religieux Mizrahi, alors prédominant au ministère de l'Intérieur, bien que relevant du « parti religieux-national », faisait à cette époque preuve de modération et limitait encore ses exigences, en ce qui concernait tant les « territoires nationaux » que la définition de l'identité.

Cela donna lieu, à peu de chose près, au dialogue suivant :

« Vous n'êtes pas juif ? interrogea l'employé.

- Je n'ai jamais prétendu l'être, répliqua Dov.
- Il faut modifier ce qui apparaît sur votre carte d'identité.
- Pas de problème, faites-le ! répondit Dov.
- De quelle nationalité êtes-vous ? » demanda le scribe.

Dov hésita : « Israélienne.

- Impossible ! Ça n'existe pas, trancha l'employé.
- Et pourquoi donc ?
- Parce qu'il n'y a pas d'identité nationale israélienne », soupira le représentant du ministère de l'Intérieur, avant d'ajouter : « Où êtes-vous né ?
- A Barcelone.
- Alors, c'est nationalité espagnole, affirma l'employé en souriant.
- Mais je ne suis pas espagnol ! Je suis catalan, et je refuse d'être inscrit comme espagnol ; j'ai combattu pour cela, avec mon père, dans les années 1930 ! »

L'employé se gratta le front ; il ne possédait pas de grandes connaissances historiques mais respectait les personnes : « Alors on va écrire : "nationalité catalane". »

La réponse fusa : « C'est parfait ! »

C'est ainsi qu'Israël devint le premier État au monde à reconnaître officiellement la nationalité catalane.

« Et maintenant, quelle est votre religion, monsieur ? reprit l'employé.

- Je suis athée.
- Je ne peux pas écrire cela. L'État d'Israël n'a pas prévu cette définition. Quelle est la religion de votre mère ?
- Quand je l'ai quittée, elle était encore catholique.
- Alors, je vais écrire : "religion chrétienne" », indiqua l'employé, soulagé.

Dov, pourtant de tempérament placide, commençait à montrer des signes d'impatience :

« Je ne veux pas d'une carte d'identité où il est mentionné que je suis chrétien ! Non seulement cela va à l'encontre de mes convictions, mais cela porterait atteinte à la mémoire de mon père qui, en tant qu'anarchiste, a brûlé des églises pendant la guerre civile. »

Le fonctionnaire, après avoir à nouveau hésité, finit par trouver une solution ; Dov sortit du bureau avec entre les mains une carte d'identité de couleur bleue portant, en lettres noires, la mention de sa nationalité et religion : catalane.

Pendant des années, Dov eut le souci que son « identité nationale et religieuse » hors norme ne porte pas préjudice à ses filles. Car, dans les écoles israéliennes, les professeurs s'adressent régulièrement à leurs élèves en commençant par : « Nous les juifs », sans prendre en compte le fait qu'il en est plus d'un parmi eux dont les parents, voire eux-mêmes, ne sont pas considérés comme appartenant au « peuple élu ». L'irréligiosité durablement affirmée de Dov et l'opposition de son épouse à ce qu'il se fasse circoncire empêchèrent sa conversion au judaïsme ; il tenta même, à un moment, de se trouver une filiation imaginaire avec les « marranes ». Voyant que ses filles, parvenues à l'âge adulte, ne se formalisaient pas du fait qu'il ne soit pas juif, il abandonna définitivement l'idée de descendre de ces juifs convertis.

Dans les cimetières des *kibboutzim,* fort heureusement, les « gentils » ne sont pas inhumés de l'autre côté du mur ou dans des carrés chrétiens, comme le veut la pratique dans les autres localités en Israël. Dov repose dans un carré commun avec les autres membres du kibboutz. Sa carte d'identité demeura introuvable après son décès ; il ne l'avait pourtant pas emportée pour son dernier voyage.

Bientôt naquirent à Cholek et à Bernardo, les deux immigrants, des petites-filles israéliennes dont le père se lia d'amitié avec les deux « autochtones » dont l'histoire suit.

Deuxième récit : deux amis « autochtones »

Les deux personnages évoqués dans ce récit répondent au nom de Mahmoud. Le premier Mahmoud est né à Jaffa en 1945. Dans les années 1950 subsistaient quelques quartiers dont les habitants arabes n'étaient pas partis vers Gaza lors des combats de 1948 et, de ce fait, avaient été autorisés à y demeurer. Mahmoud a grandi dans les ruelles pauvres de la ville presque entièrement repeuplée par des immigrants juifs qui y ont été installés. Contrairement à

leurs proches de la région du « triangle » et de la Galilée, les Palestiniens de Jaffa sont restés isolés et peu nombreux. L'effectif de la population d'origine était trop restreint pour permettre le développement d'une culture autonome, et la population nouvellement immigrée refusa de les intégrer.

Le parti communiste israélien apparut alors comme l'une des issues permettant de sortir de l'étroit ghetto arabe de Jaffa. Mahmoud rejoignit le mouvement de la jeunesse communiste où il put rencontrer des Israéliens « ordinaires » de son âge. Grâce à ces relations, il put se déplacer, connaître la « terre d'Israël », encore restreinte à l'époque, et apprendre à parler correctement l'hébreu. Il y élargit également ses horizons culturels, au-delà du maigre enseignement reçu à l'école arabe. Ainsi, comme Cholek en Pologne, il étudia Engels et Lénine et s'attela à la lecture d'écrivains communistes du monde entier. Toujours prêt à venir en aide à ses camarades, il était très apprécié de ses éducateurs israéliens.

Il se lia d'amitié avec un adolescent israélien, d'un an plus jeune que lui, avec qui il trouva un langage commun et qu'il aida à affronter la vie agitée des rues de Jaffa. La solide carrure de Mahmoud rassurait son jeune copain tandis que la langue acérée de ce dernier lui rendait service, de temps à autre. Une complicité croissante s'établit entre les deux garçons : ils se révélèrent leurs secrets les plus intimes. Mahmoud confia ainsi à son ami qu'il aurait voulu être appelé « Moshe » pour être vraiment intégré à la société. Parfois, lorsqu'ils déambulaient le soir dans les rues, Mahmoud se présentait sous le nom de Moshe, parvenant à tromper boutiquiers et colporteurs. Mais, dans l'impossibilité de prolonger durablement cette identité d'emprunt, il finissait toujours par redevenir Mahmoud. Sa fierté ne l'aurait pas autorisé à abandonner complètement les siens.

Mahmoud avait l'avantage d'être dispensé du service militaire. Son ami, en revanche, reçut un ordre d'incorporation qui apparut aux deux camarades comme une menace de séparation. Un samedi soir de 1964, assis tous deux sur la jolie plage de Jaffa, ils imaginèrent leur avenir. Au cours de la discussion, émaillée de plaisanteries, ils prirent la résolution de partir pour un long voyage autour du monde dès que le plus jeune serait libéré du service militaire. Et, qui sait ? si la chance leur souriait, peut-être ne reviendraient-ils pas en Israël ! Là-bas, dans le vaste monde, ils créeraient une petite fabrique de rêves indivisibles ! Pour donner force et solen-

nité à ce projet de destinée commune, ils l'accompagnèrent d'un serment du sang, comme le font les adolescents.

Mahmoud attendit pendant deux ans et demi la fin du service militaire de son ami. Celui-ci en sortit changé : il était tombé amoureux et se sentait lié par ses sentiments. Il était perturbé : il n'avait pas oublié la promesse du voyage, mais il hésitait. Tel-Aviv la trépidante l'attirait ; il lui était difficile de résister à toutes ces sollicitations. Mahmoud attendit patiemment, jusqu'à ce qu'il comprenne que son ami était trop attaché au bouillonnement de la vie israélienne, avec laquelle il n'était pas prêt à rompre. Il cessa alors d'attendre, réunit ses économies et se mit en route. Il entreprit à travers l'Europe un long périple qui l'éloignait toujours davantage d'Israël. Il atteignit finalement Stockholm, où il découvrit le froid et la neige, jusqu'alors inconnus de lui. Il ne ménagea pas ses efforts pour s'acclimater, affrontant bien des difficultés. Il obtint un emploi comme réparateur d'ascenseurs, domaine dans lequel il se spécialisa.

La nostalgie de Jaffa lui revenait au cours des longues nuits septentrionales. Lorsqu'il voulut se marier, il regagna la terre qui avait été jadis sa patrie (il avait trois ans lorsque l'histoire en avait décidé autrement), il y trouva une épouse et repartit avec elle en Suède pour fonder une famille. Ainsi le Palestinien de Jaffa devint-il Scandinave, et le suédois fut la langue de ses enfants, qui, comme le font les fils d'immigrés, enseignèrent à leur mère leur nouvelle langue maternelle.

Mahmoud a depuis longtemps cessé de rêver qu'il répondrait un jour au nom de Moshe.

Un autre Mahmoud est né en 1941 dans un petit village qui n'existe plus, près de Saint-Jean-d'Acre. En 1948, il devint un réfugié : sa famille fuit vers le Liban lors des combats et son lieu de naissance fut rayé de la carte, tandis qu'une coopérative agricole juive (*mochav*) était installée sur les ruines de ce village. Un an plus tard, à la faveur d'une nuit sans lune, la famille revint s'installer chez des proches, dans le village de Jdeideh, en Galilée. C'est ainsi que Mahmoud compta, des années durant, parmi ceux que les autorités israéliennes qualifiaient de « présents-absents », à savoir les réfugiés ayant regagné leur patrie mais perdu leurs terres et leurs biens. Cet autre Mahmoud était un enfant hanté par ses rêves, à l'imagination ardente, qui ne cessait d'impressionner ses professeurs et ses camarades. Comme le premier Mahmoud, il

rejoignit assez vite le mouvement communiste et devint journaliste et poète. Il partit habiter à Haïfa, qui était alors la plus grande ville de population mixte judéo-arabe d'Israël. Lui aussi y rencontra de jeunes Israéliens « authentiques », tandis que ses œuvres suscitaient l'enthousiasme d'un public toujours plus nombreux. En 1964, l'un de ses audacieux poèmes, intitulé « Carte d'identité », fit vibrer toute une génération de jeunes Arabes. Ses échos résonnèrent bien au-delà des frontières d'Israël. Le poème débute par une fière interpellation adressée au fonctionnaire du ministère de l'Intérieur israélien :

« Inscris !
Je suis arabe
Le numéro de ma carte : cinquante mille
Nombre d'enfants : huit
Et le neuvième [...] arrivera après l'été 1
Et te voilà furieux ! »

Israël a imposé à ses citoyens non juifs le port d'une carte d'identité sur laquelle leur nationalité n'est mentionnée ni comme « israélienne », ni comme « palestinienne », mais simplement comme « arabe ». Ainsi, paradoxalement, Israël est l'un des seuls lieux au monde où sont reconnues non seulement la nationalité catalane mais aussi la nationalité arabe ! Le nombre croissant d'habitants « autochtones » restés en Israël ne cessera d'inquiéter les autorités politiques du pays au cours des années ultérieures, ce que le poète avait bien pressenti dès 1964.

Mahmoud devint bientôt un élément subversif : dans les années 1960, Israël redoutait plus les poètes que les *chahîds.* Il fut fréquemment maintenu en détention, assigné à son domicile, et, dans les périodes plus calmes, il lui était interdit de quitter Haïfa sans autorisation de la police. Il endura ces tracasseries et persécutions avec un sang-froid stoïque dépourvu de toute poésie. Il se consolait de cette réclusion par le fait que ses amis venaient à pied lui rendre visite dans son appartement de Wadi Nisnas, à Haïfa.

Au nombre de ses camarades figurait un jeune communiste de Jaffa : il ignorait la langue arabe, mais les quelques poèmes de Mahmoud traduits avaient excité son imagination et suscité en lui la tentation de l'écriture. Une fois libéré de ses obligations militaires, il rendit plusieurs fois visite au poète ; ses discussions avec lui renforcèrent et affermirent sa détermination à poursuivre la lutte. Elles eurent aussi pour effet de lui faire cesser rapidement la composition de poèmes immatures et confus.

Le jeune homme revint à Haïfa à la fin de l'année 1967. Il avait participé aux combats qui aboutirent à la conquête de Jérusalem. Il avait dû faire feu sur l'ennemi et effrayer des civils soumis. Israël s'enivrait de sa victoire, les Arabes étaient humiliés. Il se sentait très mal à l'aise et exhalait l'odeur nauséabonde de la guerre. Il brûlait de l'envie de partir au loin, de tout abandonner, mais il voulait auparavant rencontrer une ultime fois le poète qu'il admirait.

Au moment où le soldat combattait dans la ville sainte, Mahmoud fut une nouvelle fois appréhendé et conduit dans les rues de Haïfa, jusqu'à la prison. Lorsqu'il fut libéré et put regagner son domicile, le soldat vint l'y rencontrer. Ils passèrent, ensemble, une « nuit blanche » : les vapeurs de l'alcool et la fumée des cigarettes embuaient les fenêtres. Le poète chercha à convaincre son jeune admirateur de rester, de résister, de ne pas partir à l'étranger, de ne pas abandonner leur pays commun. Le soldat exprima son dégoût des vociférations de la victoire, son désespoir, son sentiment d'aliénation vis-à-vis de cette terre sur laquelle le sang avait été répandu, et, finalement, au bout de la nuit, il vomit de tout son être. Le lendemain, vers midi, il fut réveillé par son hôte, qui lui traduisit le poème qu'il avait composé à l'aube sur « le soldat qui rêvait de lis blanc ».

« [...] Il comprend - m'a-t-il dit - que la patrie
C'est de boire le café de sa mère
Et de rentrer au soir.
Je lui ai demandé : Et la terre ?
Il a dit : Je ne la connais pas [...]. »

En 1968, la publication d'un poème palestinien sur un soldat israélien cherchant à expier sa violence, sur la perte de ses repères au milieu des combats, sur son sentiment de culpabilité pour avoir participé à la conquête des terres d'un autre peuple, fut reçue dans le monde arabe comme une trahison : il n'existe pas de soldat israélien comme celui-ci ! Le poète de Haïfa essuya de violentes critiques et fut même accusé de « collaboration culturelle » avec l'ennemi sioniste. Cela n'eut pas de suite. Son prestige ne cessait de croître et il devint bientôt le symbole de la posture de résistance des Palestiniens en Israël.

Le soldat finit par quitter le pays, précédé en cela par le poète, qui ne pouvait plus supporter l'étouffement policier, les vexations et les brimades quotidiennes. Le pouvoir israélien s'empressa de le priver de sa citoyenneté douteuse : il n'avait pas oublié que cet

impertinent bavard avait imprimé sa propre carte d'identité, alors même qu'il aurait dû être dépourvu d'identité.

Le poète entreprit une errance qui le mena d'une métropole à l'autre, tandis que sa gloire ne cessait de croître. Au début de la période des accords d'Oslo, il fut finalement autorisé à revenir s'installer à Ramallah. L'entrée en Israël lui demeura interdite. Les autorités de la sécurité israélienne se laissèrent amadouer à l'occasion des funérailles d'un proche ami : il lui fut permis, pour quelques heures, de revenir voir les paysages de son enfance. N'étant pas porteur d'explosifs, il put, par la suite, effectuer en coup de vent quelques visites supplémentaires.

Le soldat, quant à lui, vécut plusieurs années à Paris, où il étudia ; malgré la beauté des rues où il aimait déambuler, il finit par renoncer. La nostalgie de la ville où il avait grandi surpassait son aliénation : il regagna ce lieu de souffrance où s'était construite son identité. Sa patrie, qui s'affirme comme l'« État des Juifs », lui fit bon accueil.

Elle se déclara, en revanche, trop étroite pour faire une place au poète subversif qui y était né, tout comme au compagnon de jeunesse du soldat, qui voulait s'appeler Moshe.

Troisième récit : deux étudiantes (non) juives

À la naissance, elle reçut le nom de sa grand-mère : Gisèle ; c'était en 1957, à Paris, la ville où elle grandit et reçut son éducation. C'était une enfant espiègle, supportant mal la contrainte, très portée sur la rébellion. Malgré cette tendance, ou peut-être grâce à elle, elle devint une élève brillante, bien qu'insupportable pour ses maîtres. Ses parents accédaient quasiment à tous ses désirs, y compris celui, soudain, d'apprendre l'hébreu. Ils avaient envisagé pour elle une carrière scientifique, mais elle était fermement décidée à aller vivre en Israël. En attendant, elle étudiait la philosophie à la Sorbonne tout en suivant, en parallèle, des études de yiddish et d'hébreu : le yiddish parce que c'était la langue de sa grand-mère, qu'elle n'avait pas connue, et l'hébreu, dont elle s'imaginait que ce serait la langue des enfants qu'elle aurait un jour.

Son père, prisonnier dans les camps, avait survécu grâce à l'aide de détenus allemands et avait pu ainsi regagner Paris à la fin de la guerre. Sa grand-mère Gisela, arrêtée en même temps que son fils, ne revint pas : elle avait été déportée directement de Drancy à Auschwitz. A la Libération, le père de Gisèle adhéra au parti

socialiste (SFIO), où il rencontra celle qui allait devenir son épouse, et de leur union naquirent deux filles.

Dès le collège, Gisèle devint une anarchiste farouche et s'affilia à des groupuscules, derniers débris de mai 1968. A dix-sept ans, ce fut un nouveau tournant abrupt : elle se déclara sioniste. Très peu de récits sur le sort des juifs au temps de l'occupation allemande avaient été publiés en français dans les années 1970, aussi Gisèle dut-elle se contenter d'ouvrages généraux sur cette période, qu'elle dévorait avec avidité. Elle savait que bon nombre de rescapés des camps étaient arrivés en Israël et, sachant aussi que sa grand-mère avait péri, elle voulut rencontrer des femmes juives ayant traversé ces épreuves. Elle se prépara à l'émigration en Israël *(aliya).*

Durant l'hiver de 1976, elle se lança dans l'apprentissage intensif de l'hébreu dans le cadre de l'Agence juive à Paris. L'enseignant était un Israélien nerveux et susceptible qu'elle avait le don d'agacer par ses questions continuelles et sa façon de souligner les fautes de conjugaison qu'il faisait parfois sur des verbes compliqués. Elle suscitait pourtant sa curiosité, se révélant par ailleurs comme l'élève la plus douée de toute la classe.

Vers la fin de l'année, elle cessa de venir aux cours. Le professeur d'hébreu s'en étonna et s'inquiéta d'avoir pu la blesser involontairement lors de discussions en classe. Plusieurs semaines passèrent, la fin des cours approchait ; elle réapparut alors soudain, plus orgueilleuse que jamais, avec cependant un air de tristesse dans le regard. Elle lui annonça qu'elle avait décidé d'interrompre ses études d'hébreu. La raison de cette décision était que Gisèle s'était rendue à l'Agence juive pour préparer les formalités de départ en Israël et qu'il lui avait été dit qu'elle pourrait, bien sûr, étudier à l'université hébraïque de Jérusalem, mais que, pour être reconnue comme juive, il lui faudrait se convertir.

Gisèle avait toujours exigé d'être reconnue comme juive par son entourage, elle s'était enorgueillie de son patronyme à consonance très juive et elle avait toujours su que sa mère, par-delà son identification totale avec son père, était une *goy.* Elle savait que l'appartenance à la religion juive était définie par l'identité de la mère, mais elle n'avait pas pris en compte ce « petit détail » bureaucratique et avait présumé que l'histoire de la famille de son père constituerait pour elle un certificat d'identité suffisant ; son impatience juvénile lui avait fait imaginer que les choses s'arrangeraient d'elles-mêmes.

Elle demanda effrontément, en français, à l'employé de l'Agence juive s'il était croyant ; celui-ci répondit par la négative. Elle insista : « Comment un homme non religieux qui s'affirme juif peut-il exiger d'un autre, également non religieux, qu'il se convertisse pour être reconnu comme faisant partie du peuple juif dans son pays ? » Le fonctionnaire répondit sèchement que telle était la loi, et il lui déclara également qu'en Israël son père n'aurait pas pu épouser sa mère, car seul le mariage religieux y est autorisé. Gisèle prit soudain conscience qu'elle était considérée comme une « bâtarde nationale » : juive à ses propres yeux, juive également aux yeux des autres, puisque se déclarant sioniste, mais pas suffisamment juive pour l'Etat d'Israël.

Elle refusa catégoriquement de se convertir, éprouvant une véritable aversion pour toute espèce de cléricalisme. La connaissance de la procédure de conversion, et de sa part de formalisme et d'hypocrisie, la lui fit rejeter avec des haut-le-cœur. Un relent de radicalité anarchiste la saisit et elle écarta Israël du champ de ses désirs immédiats. Elle décida qu'elle n'émigrerait donc pas dans « l'État du peuple juif » et qu'elle cesserait d'apprendre l'hébreu.

La conversation avec l'enseignant israélien se déroula en français mais elle la conclut en hébreu, avec un accent appuyé : « Merci pour tout, shalom et peut-être au revoir ! » L'enseignant crut déceler dans sa voix des intonations de yiddish, qu'elle avait également étudié. Il n'entendit plus parler d'elle jusqu'à ce qu'il découvre son nom, quelques années plus tard, dans un journal du soir de grande renommée où elle avait signé un article critiquant la politique israélienne d'occupation des territoires. La mention « psychanalyste » était accolée à son nom, ce qui la fit probablement étiqueter par certains israélites français comme juive animée de la « haine de soi », tandis que les antisémites ne manquèrent sûrement pas de gloser sur le « métier de juif » qu'elle exerçait.

L'autre étudiante s'appelait Larissa ; elle était née en 1984 dans une petite ville de Sibérie. Au début des années 1990, peu après l'effondrement de l'URSS, ses parents émigrèrent en Israël, où ils furent orientés vers une «ville en développement», en haute Galilée. Larissa grandit dans un environnement où étaient mêlés enfants d'immigrés et enfants israéliens ; l'intégration semblait parfaitement réussie. Larissa maniait l'hébreu comme une authentique *sabra* et était pleinement immergée dans la vie quotidienne d'Israël. Il lui arrivait, certes, d'être affectée par les moqueries à

l'encontre de « la Russe » qu'elle essuyait de temps à autre du fait de sa chevelure blonde dorée ; car il était habituel pour les jeunes « locaux » de taquiner les enfants des nouveaux immigrés.

En 2000, à l'âge de seize ans, elle se présenta au département de l'état civil du ministère de l'Intérieur, dans la région nord, pour obtenir sa première carte d'identité : une fonctionnaire la reçut aimablement et lui demanda de remplir les formulaires. Parvenue à la rubrique « Nationalité », elle demanda naïvement si elle pouvait inscrire «juive». Après vérification, l'impossibilité de la chose lui fut expliquée, sur un ton gêné. Elle devrait donc rester « russe », comme sa mère et comme on la qualifiait parfois, de façon un peu vexante, dans sa cité. Elle raconta plus tard comment, sur le moment, elle avait ressenti une douleur semblable à celle de ses premières règles : une douleur créée par la nature et dont on ne parvient pas à s'affranchir.

Elle n'était pas l'unique jeune fille de sa localité à porter ce « stigmate » : une « association des filles non juives » vit le jour au collège. Elles se regroupaient pour s'entraider et décidèrent ensemble de rendre illisible la rubrique de la nationalité sur leur carte d'identité. Cela ne réussit guère et elles durent continuer de composer avec ce document culpabilisant. A dix-sept ans, elles s'empressèrent d'obtenir le permis de conduire : ce document qui peut tenir lieu de pièce d'identité ne fait pas mention de la nationalité du conducteur.

À l'occasion d'un voyage organisé en Pologne pour une visite de « ressourcement national » dans les camps de la mort apparut un nouveau problème : il lui fallut remettre au collège sa carte d'identité afin d'obtenir un passeport. La hantise que toute la classe ne découvre son secret, conjuguée aux maigres ressources financières de ses parents, la convainquit d'annuler sa participation. Ainsi ne lui fut-il pas donné de voir Auschwitz, le site qui tend à se substituer à Massada comme haut lieu de mémoire constitutif de l'identité juive contemporaine. Elle fut, en revanche, incorporée sans difficulté dans l'armée pour le service militaire. Elle avait bien essayé d'exploiter son « statut national » particulier pour obtenir une dispense, mais l'autorité militaire avait répondu par la négative à cette demande.

L'armée, de ce point de vue, lui fit du bien : lorsqu'il fallut prêter serment en tenant la Bible, elle frissonna et les larmes lui montèrent aux yeux. Elle en oublia sur le moment l'amulette en forme de croix que lui avait donnée sa grand-mère maternelle

lorsque, encore enfant, elle avait quitté la Russie. Sous l'uniforme, elle ressentait son « appartenance » et était sûre d'être désormais considérée comme une Israélienne à part entière, rompant en tout point avec la culture russe de ses parents. Elle avait décidé de ne plus fréquenter que des garçons *sabras* et d'éviter les Russes. Elle aimait entendre dire qu'elle n'avait pas l'air d'une Russe, malgré sa chevelure blonde suspecte. Elle envisagea même de se convertir : elle se présenta au rabbin aumônier de l'armée, mais recula au dernier moment. Elle n'osa pas abandonner sa mère, bien que non religieuse, dans une solitude identitaire.

Après le service militaire, elle s'installa à Tel-Aviv et s'inséra pleinement dans la cité bouillonnante. Il lui semblait que la mention sur sa carte d'identité n'avait, désormais, plus d'importance et que son sentiment permanent d'infériorité ne relevait que de son invention subjective. Certaines nuits, cependant, lorsqu'elle était vraiment éprise de quelqu'un, une bouffée d'angoisse l'envahissait : quelle mère juive accepterait les petits-enfants non juifs d'une *schikse ?*

Elle entreprit des études d'histoire à l'université ; elle s'y sentait très à son aise et appréciait particulièrement l'ambiance de la cafétéria. En troisième année, elle s'inscrivit à un cours sur « Nations et nationalismes à l'ère moderne » ; on lui avait dit que le professeur n'était pas très exigeant et qu'elle n'aurait pas à s'investir énormément. Elle comprit plus tard que quelque chose d'autre avait, d'emblée, aiguisé sa curiosité.

Lors du premier cours, le professeur demanda si, parmi les étudiants, il s'en trouvait qui ne soient pas inscrits comme juifs par le ministère de l'Intérieur : aucune main ne se leva. Larissa craignit que le professeur, qui paraissait un peu déçu, ne regardât tout à coup dans sa direction, mais il n'insista pas. Au-delà de quelques conférences ennuyeuses, cette série de cours la captiva; elle commença à saisir la spécificité de la politique identitaire d'Israël. Pas à pas, elle leva le voile sur les situations qu'elle avait rencontrées dans son cheminement. Elle les voyait maintenant sous un jour nouveau et elle comprit que, « mentalement », sinon « biologiquement », elle comptait, en fait, au nombre des derniers juifs de l'État d'Israël.

A la fin du semestre, lorsqu'il lui fallut choisir un sujet pour le travail de séminaire, elle interrogea le professeur, à l'écart des autres étudiants :

« Vous vous souvenez de la question que vous avez posée lors du premier cours ?

- A quoi faites-vous référence ?

- Vous avez demandé s'il y avait, parmi nous, des étudiants reconnus comme non juifs. J'aurais dû lever la main mais je n'ai pas osé. » Et d'ajouter en souriant : « On peut dire que je n'ai pas eu le courage de sortir du placard !

- Alors, écrivez donc sur ce qui vous a conduite à faire semblant. Cela pourra m'encourager à écrire un livre sur une nation confuse qui veut apparaître comme un "peuple-race" en errance. »

Elle rendit dans les délais son travail de séminaire, qui lui valut une très bonne note. Ce fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase des appréhensions et des atermoiements !

Comme on l'aura compris, le professeur d'histoire de Larissa était aussi celui qui enseignait l'hébreu à Gisèle, à Paris. Dans sa jeunesse, il avait été l'ami de Mahmoud, le technicien d'ascenseurs, mais aussi de l'autre Mahmoud, appelé à devenir le poète national palestinien. Il était aussi le gendre de Bernardo, l'anarchiste de Barcelone, et le fils de Cholek, le communiste de Lodz. Il est l'auteur de ce récit dérangeant, entrepris, entre autres raisons, pour tenter de clarifier la logique historique générale à laquelle pourrait s'adosser le récit de l'identité individuelle.

Mémoire greffée et contre-histoire

L'expérience personnelle vécue par l'historien intervient certainement dans le choix de ses champs de recherche : il y a tout lieu de penser que cette présence se manifeste de façon plus évidente pour lui que dans le choix des affinités professionnelles du mathématicien ou du physicien. Il serait cependant erroné de croire que les processus et le mode de travail de l'historien sont entièrement conditionnés par son «vécu». De généreuses subventions peuvent, parfois, orienter le chercheur vers certains domaines ; en d'autres occasions, plus rares, ses découvertes s'insurgent et imposent de nouvelles orientations à ses recherches. Dans les cases de son imaginaire fourmillent tous les écrits qui ont stimulé son intérêt pour les questions majeures avec lesquelles il se débat.

Bien d'autres éléments interviennent dans le façonnement de ses orientations intellectuelles mais, au-delà, il y a chez l'historien, comme en tout citoyen, des strates de souvenirs collectifs qui l'ont

nourri bien avant qu'il ne devienne un chercheur diplômé. Chacun a accédé à la conscience au travers d'un entrelacs de discours déjà formalisés dans le cadre de rapports de force idéologiques antérieurs. L'enseignement de l'histoire, de l'instruction civique dans le système d'éducation national, les fêtes nationales, les journées du souvenir, les cérémonies officielles, les noms des rues, les monuments aux morts, les séries documentaires télévisées et bien d'autres « lieux de mémoire » créent, à eux tous, un vécu imaginaire bien avant que le chercheur ne dispose des outils qui lui permettront de les analyser de façon critique. Lorsqu'il entreprend d'étudier et d'écrire en professionnel de l'histoire, le «bloc de vérités » dont son esprit est déjà porteur l'incite à penser dans une certaine direction. Si, comme tout autre citoyen, l'historien est le produit psychique et culturel d'expériences vécues, sa conscience demeure aussi imprégnée de la mémoire greffée.

Petit, il a trépigné, au jardin d'enfants, lors de la fête de Hanoukka et a chanté à pleine voix : « Nous sommes venus anéantir l'obscurité, et tenons entre nos mains la lumière et le feu [...] » ; les premières images de « nous » et « eux » ont commencé à prendre forme en lui : « nous, les Maccabées juifs », la lumière, face à « eux, les Grecs et ceux qui s'assimilent à eux », l'obscurité. Plus tard, lors des cours sur l'Ancien Testament, à l'école primaire, il a appris que les héros de la Bible ont conquis le pays qui lui a été promis. Même si, issu d'un milieu athée, il pouvait avoir des doutes sur cette promesse, il justifiait assez naturellement les soldats de Josué, fils de Noun, qu'il voyait un peu comme ses ancêtres. (Il faisait partie de la génération pour qui l'histoire remontait directement de la Bible à la renaissance nationale - à l'inverse de la pente fatale qui reliera, plus tard, l'Exil à la Shoah. Il s'identifiait fièrement à l'héroïsme et très peu aux persécutions.) La suite est connue : la conscience d'être un descendant de l'antique peuple juif est devenue non seulement une certitude mais surtout une composante centrale de sa propre identité. Les cours d'histoire à l'université et le fait même de devenir historien ne réussiront pas à émietter ces « cristaux de la mémoire ».

Même si l'Etat-nation a accompli ses premiers pas avant l'apparition de l'instruction publique obligatoire, c'est grâce à cette dernière qu'il a pu établir et renforcer ses fondements. La transmission de la «mémoire greffée» a occupé les compartiments supérieurs de la pédagogie étatique et l'historiographie nationale en a toujours été le cœur.

Pour forger un collectif homogène, à l'époque moderne, il était nécessaire de formuler une histoire multiséculaire cohérente destinée à inculquer à tous les membres de la communauté la notion d'une continuité temporelle et spatiale entre les ancêtres et les pères des ancêtres. Parce qu'un tel lien culturel étroit, censé battre au cœur de la nation, n'existe dans aucune société, les « agents de la mémoire » ont dû s'employer durement à l'inventer. Toutes sortes de découvertes ont été révélées par l'intermédiaire d'archéologues, d'historiens et d'anthropologues. Le passé a subi une vaste opération de chirurgie esthétique ; les rides profondes ont été dissimulées par des auteurs de romans historiques, des essayistes et des publicistes. C'est ainsi qu'a pu être distillé un portrait national du passé, fier, épuré et de belle prestance[1].

Si toute écriture de l'histoire est porteuse de mythes, ceux de l'historiographie nationale sont particulièrement flagrants. La geste des peuples et des nations a été écrite sur un mode semblable à celui des statues installées sur les places des grandes métropoles qui se devaient d'être massives, exprimant la puissance, porteuses d'une héroïque magnificence. Jusqu'au dernier quart du XX[e] siècle, la lecture de l'historiographie pouvait s'apparenter à la rubrique des sports d'un journal quotidien : « nous » et « eux, tous les autres », tel était le clivage retenu comme quasi naturel. La création de ce « nous » fut pendant plus de un siècle l'entreprise de toute une vie pour historiens et archéologues nationaux, « gardiens assermentés » de la mémoire.

Avant la multiplication par scissiparité des nationalités en Europe, beaucoup se croyaient les descendants de l'antique Troie, mais, depuis la fin du XVII[e] siècle, la mythologie a connu un changement « scientifique ». Grâce aux travaux de chercheurs, grecs et d'autres nationalités européennes, à l'imagination fertile, les citoyens de la Grèce moderne ont commencé à se considérer comme les descendants biologiques de Socrate et d'Alexandre le Grand, ou encore, suivant un récit parallèle de substitution, comme les héritiers de l'Empire byzantin orthodoxe. Grâce encore à des manuels d'instruction adaptés, les habitants de la Rome antique sont devenus, depuis la fin du XIX[e] siècle, des Italiens typiques. Les tribus gauloises qui ont résisté aux légions de Jules César ont été décrites dans les écoles de la Troisième République

1. Au sujet de l'invention d'un passé fictif, voir E. Hobsbawm et T. Ranger (dir.), *L'Invention de la tradition* (1983), Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

comme composées d'authentiques Français. D'autres historiens ont désigné le baptême et le sacre de Clovis, au V[e] siècle, comme la véritable date de naissance de la France quasi éternelle.

Les pères de la nation roumaine ont relié leur identité moderne à la Dacie, antique colonie romaine, et, forts de ce lien glorieux, ont baptisé de « roumaine » leur nouvelle langue nationale. En Grande-Bretagne, la tribu celte des Icènes, qui a mené une lutte acharnée contre l'envahisseur romain sous la conduite de Boadicée, fut perçue comme le premier noyau de l'Angleterre. L'image vénérée de Boadicée a été immortalisée sous forme de statue à Londres. Des auteurs allemands se sont référés aux écrits de Tacite où s'illustrent les Chérusques, conduits par Arminius, qu'ils désignèrent comme les pères de leur antique nation. Même Thomas Jefferson, troisième président des États-Unis, propriétaire d'une centaine d'esclaves, a tenu à ce que les effigies de Hengist et Horsa, les deux premiers chefs saxons qui ont conquis l'Angleterre au siècle du baptême de Clovis, figurent sur les sceaux officiels de l'État. Il a justifié ainsi cette proposition originale : ils sont « ceux dont nous proclamons avoir l'honneur de descendre et dont nous avons adopté les principes politiques et la forme de gouvernement[1] ».

Il en alla de même au XX[e] siècle. Après l'effondrement de l'Empire ottoman, les citoyens de la nouvelle Turquie apprirent qu'ils étaient blancs et indo-européens et qu'ils avaient pour ancêtres les Sumériens et les Hittites. Un officier britannique paresseux a tracé les frontières de l'Irak en ligne droite sur une carte, et ceux qui devinrent ainsi, tout à coup, irakiens apprirent de leurs « historiens autorisés » qu'ils étaient tout à la fois les descendants des antiques Mésopotamiens et, en tant qu'Arabes, les héritiers des héroïques guerriers de Salâh ad-Dîn. De nombreux Égyptiens ont été persuadés que l'antique royaume des pharaons païens fut leur patrie originelle, ce qui ne leur a pas paru incompatible avec leur fidélité à l'islam. En Inde, en Algérie, en Indonésie, au Vietnam et en Iran, ils sont nombreux à croire que leur nation a toujours existé ;

1, Cité dans Patrick J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe,* Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 7 (paru en français sous le titre : *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe,* Paris, Flammarion, 2006). Cet essai brillant démontre la fragilité de l'affiliation « ethnique » médiévale reprise de façon erronée dans le courant dominant de l'historiographie nationale de l'Europe moderne.

les élèves dans les écoles apprennent très tôt par cœur des récits historiques au long cours.

La mémoire greffée de tout Israélien d'origine juive ne saurait évidemment être comparée à ces mythologies échevelées ! N'y figurent que des vérités solides et précises. Chaque Israélien sait, sans l'ombre d'un doute, que le peuple juif existe depuis qu'il a reçu la Torah dans le Sinaï, et que lui-même en est le descendant direct et exclusif (à l'exception des dix tribus dont la localisation n'est pas encore achevée). Chacun est persuadé que ce peuple est sorti d'Egypte et s'est fixé sur la terre d'Israël, « terre promise » qu'il a conquise et sur laquelle fut édifié le glorieux royaume de David et de Salomon, avant que ne surviennent sa partition et la fondation des royaumes de Judée et d'Israël. De même, chacun a la certitude que ce peuple, après les heures de gloire, a connu l'exil à deux reprises : une fois après la destruction du Premier Temple, au VI[e] siècle avant J.-C, et une deuxième fois après la destruction du Second Temple, en l'an 70. Le peuple juif était parvenu, auparavant, à établir le royaume hébreu des Hasmonéens, après avoir repoussé l'influence mauvaise des Grecs.

Ce peuple, auquel s'identifie le juif israélien et qu'il voit comme le plus ancien parmi les peuples, a connu l'errance de l'exil pendant près de deux mille ans, au cours desquels il ne s'est ni enraciné ni fondu parmi les « gentils » à côté desquels il a vécu. Ce peuple a subi une très grande dispersion : ses tribulations éprouvantes l'ont mené au Yémen, au Maroc, en Espagne, en Allemagne, en Pologne et jusqu'au fin fond de la Russie, mais il est toujours parvenu à préserver d'étroits liens du sang entre ses communautés éloignées, de sorte que son unicité ne s'en est pas trouvée altérée.

A la fin du XIX[e] siècle, les conditions avaient mûri pour engendrer une conjoncture singulière permettant à ce vieux peuple de s'éveiller de sa longue torpeur et de préparer son retour dans l'antique patrie vers laquelle il avait commencé à revenir s'installer dans l'enthousiasme. Sans la terrible extermination perpétrée par Hitler, « Eretz Israël » (la terre d'Israël) se serait rapidement repeuplée de millions de juifs qui y auraient volontiers émigré puisqu'ils en rêvaient depuis deux millénaires. C'est, en tout cas, ce que croient encore aujourd'hui de nombreux Israéliens.

A ce peuple errant, il fallait un territoire ; or, précisément, une terre inoccupée et vierge attendait que son peuple originel vienne la faire renaître et refleurir. Certes, quelques habitants sans iden-

tité précise s'y étaient installés dans l'intervalle, mais son peuple « demeura fidèle au pays d'Israël à travers toutes les dispersions ». La terre lui appartenait donc bien, et non pas à cette minorité dépourvue d'histoire qui y était arrivée par hasard. Aussi les guerres menées par le peuple errant pour reprendre possession de sa terre étaient-elles justes, tandis qu'était criminelle l'opposition violente de la population locale. Seule la bonté juive, sans rapport avec la Bible, a permis aux étrangers de continuer à résider aux côtés du peuple d'Israël revenu à sa langue biblique et à sa terre bien-aimée.

En Israël, ces amas de mémoires ne se sont pas constitués spontanément. Ils ont été accumulés, strate après strate, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, par de talentueux reconstructeurs du passé, qui ont assemblé des morceaux de mémoire religieuse, juive et chrétienne, sur la base desquels leur imagination fertile a inventé un enchaînement généalogique continu pour le peuple juif. Il n'existait pas auparavant de processus élaboré de reconstitution d'une telle évocation mémorielle et l'on peut s'étonner de voir que celui-ci n'a guère évolué depuis ses premières formalisations écrites. Malgré la reconnaissance académique des études sur le passé juif - tout d'abord avec les facultés créées dans la Jérusalem du mandat britannique, ensuite en Israël, puis avec les chaires de judaïsme dans le monde occidental -, le concept du « temps juif » n'a guère évolué ; il est resté formulé, jusqu'à nos jours, en une version monolithique et ethnonationale.

L'abondante historiographie consacrée au judaïsme et aux juifs comporte, certes, une pluralité d'approches. Les débats, voire les polémiques, n'ont pas épargné le champ de création le plus élevé de l'histoire du passé national, mais les conceptions essentialistes élaborées à la fin du XIXe siècle et au début du XXe n'ont quasiment pas été contestées jusqu'à aujourd'hui. Les évolutions importantes qui ont substantiellement modifié la discipline de l'histoire dans le monde occidental de la fin du XXe siècle, les mutations significatives des paradigmes de la recherche dans le domaine de la nation et de l'idée nationale, n'ont pas atteint les départements d'étude de l'histoire du peuple juif dans les universités israéliennes, et, plus étonnamment encore, elles ne semblent pas non plus avoir laissé de traces dans les chaires d'enseignement du judaïsme au sein des universités américaines ou européennes.

Lorsque apparaissaient des découvertes susceptibles de contredire l'image du passé continu et linéaire de l'histoire des juifs,

elles ne bénéficiaient quasiment d'aucun écho. L'impératif national, telle une mâchoire solidement refermée, bloquait toute espèce de contradiction et de déviation par rapport au récit dominant. Les instances spécifiques de production de la connaissance sur le passé juif, sioniste et israélien - à savoir les départements exclusivement consacrés à l'« histoire du peuple juif», totalement séparés des départements d'histoire (appelée en Israël «histoire générale») comme des départements d'histoire du Moyen-Orient - ont largement contribué à cette curieuse hémiplégie et à ce refus obstiné d'ouverture à ce qu'exigent les nouveautés historiographiques sur l'origine et l'identité des juifs. Le débat public en Israël a certes connu des bruissements autour de la problématique «qui est juif? », d'ordre essentiellement juridique pour la reconnaissance de droits, mais cela n'a pas préoccupé les historiens, pour qui la réponse est connue d'emblée : est juif le descendant du peuple contraint à l'exil, il y a deux mille ans.

Les chercheurs « autorisés » du passé ne participèrent pratiquement pas à la controverse des « nouveaux historiens », engagée à la fin des années 1980 et dont on a pu penser, pendant un temps, qu'elle allait mettre à mal quelques axiomes du discours mémoriel israélien. La plupart des acteurs de ce débat public, en nombre limité il est vrai, étaient issus d'autres disciplines ou bien carrément d'horizons extra-universitaires. Des sociologues, des orientalistes, des linguistes, des géographes, des spécialistes en sciences politiques, des chercheurs en littérature, des archéologues et même des essayistes indépendants formulèrent des réflexions nouvelles sur le passé juif, sioniste et israélien ; des diplômés en histoire venus de l'étranger et ne disposant pas encore de poste en Israël y apportèrent aussi une contribution. Des « départements d'histoire juive », censés être les principaux défricheurs de nouvelles pistes de recherche, ne parvinrent, en revanche, que des échos craintifs et conservateurs, enveloppés dans une rhétorique apologétique à base d'idées reçues traditionnelles[1].

1. À propos de cette controverse, cf. le livre de Laurence J. Silberstein, *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture,* New York, Routledge, 1999. Voir également le chapitre « Le postsionisme : un débat historiographique ou intellectuel ? » dans mon livre *Les Mots et la Terre. Les intellectuels en Israël,* Paris, Fayard, 2006, p. 247-287, et l'ouvrage de Sébastien Boussois, *Israël confronté à son passé. Essai sur l'influence de la «nouvelle histoire »,* Paris, L'Harmattan, 2007.

La « contre-histoire » des années 1990 s'ancre, pour l'essentiel, dans les développements et les conséquences de la guerre de 1948, dont les incidences morales ont fait l'objet d'une attention particulière. La part de ce débat dans l'élaboration de la mémoire de la société israélienne ne saurait être minimisée. Le « syndrome de 48 » qui taraude la conscience israélienne constitue un enjeu fort de la politique future de l'État d'Israël ; il peut même être considéré comme essentiel pour la suite de son existence. En effet, tout compromis significatif avec les Palestiniens, pour être un jour obtenu, devra prendre en compte non seulement l'histoire des juifs, mais aussi l'histoire récente de l'« autre ».

Finalement, cette importante controverse n'a connu que des prolongements limités dans le champ de la recherche et n'a occupé que marginalement la conscience publique. L'ancienne génération a totalement récusé les données et les analyses nouvelles, en contradiction avec les valeurs rigides qui ont guidé son itinéraire historique. La jeune génération intellectuelle aurait peut-être pu reconnaître les « péchés originels » dont s'est accompagnée la création de l'État, mais sa morale, plus souple et plus relative, lui a permis d'absorber ces « bavures ». Que pèse le poids de la Nakba au regard de celui de la Shoah ? Peut-on comparer l'exode, bref et limité, des Palestiniens à l'exil et aux persécutions millénaires qu'a connus le peuple errant ?

Les recherches sociohistoriques, centrées non pas sur les événements politiques (en l'occurrence, les « péchés ») mais sur les processus de longue durée de l'entreprise sioniste, n'ont guère bénéficié d'attention. Bien que rédigées par des Israéliens, elles n'ont fait l'objet d'aucune publication en hébreu[1]. Les rares ouvrages ayant tenté de remettre en cause les paradigmes fondamentaux qui structurent l'histoire nationale n'ont suscité aucun écho. Peuvent être mentionnés à ce titre *Le Bilan national,* audacieux ouvrage de Boaz Evron, et « L'historiographie sioniste et l'invention de la nation juive moderne », un essai stimulant d'Uri Ram[2]. Ces deux écrits bousculent de façon radicale l'historiogra-

1. Il est essentiellement question de deux essais : Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of the Zionist Politics,* Berkeley, University of California Press, 1983, et Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

2. Voir Boaz Evron, *Jewish State or Israeli Nation,* Bloomington, Indiana University Press, 1995, et Uri Ram, « Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood : The case of Ben Zion Dinur », *History and*

phie professionnelle sur le passé juif, mais un tel défi n'a quasiment pas troublé les producteurs autorisés de ce passé.

Le récit présenté ici a été rédigé dans le sillage des voies ouvertes au cours des années 1980 et au début des années 1990. Sans les pistes tracées par Boaz Evron, Uri Ram et d'autres Israéliens, et surtout sans les apports de chercheurs «étrangers» comme Ernest Gellner et Benedict Anderson sur les problématiques de la nation[1], il est peu probable que le narrateur se serait mis en tête de « triturer » à nouveau les racines de son identité et de porter son regard par-delà l'amas de réminiscences que sollicitait la conscience de son propre passé depuis l'enfance.

L'histoire nationale ressemble à une forêt remplie d'arbres élancés et touffus qui restreignent le champ de vision, où n'apparaît plus que le métarécit dominant. La spécialisation oriente les chercheurs vers des champs particuliers du passé et empêche toute tentative pour appréhender la forêt dans sa plénitude. L'accumulation croissante de récits fragmentaires peut finir, certes, par ébrécher le récit global ; encore faudrait-il que les champs de la recherche historique s'inscrivent dans une culture pluraliste délestée des tensions du conflit armé à caractère national et qui se sente à l'aise vis-à-vis de son identité et de ses origines.

Cette affirmation peut, à juste titre, paraître pessimiste au vu de la réalité israélienne en 2008. En soixante ans d'existence de l'État d'Israël, l'histoire nationale a très peu mûri, et il est improbable qu'elle s'apprête à évoluer à brève échéance ; aussi l'auteur ne nourrit-il guère d'illusions sur la réception de ce livre. Peut-on simplement espérer que le risque d'un questionnement plus radical du passé pourra maintenant être assumé par quelques-uns ? Un questionnement qui contribue à faire régresser l'identité de nature essentialiste à laquelle se raccrochent aujourd'hui presque tous les Israéliens d'origine juive.

Le texte proposé ici a été produit par un historien « de métier » qui a pris des risques généralement proscrits dans son champ pro-

Memory, VII, 1,1995, p. 91-124. Il faudrait aussi ajouter que les « Cananéens » furent les premiers en Israël à remettre en cause les paradigmes classiques de l'historiographie sioniste, mais ils se fondèrent à cet effet sur des bases mythologiques très fragiles.

1. Cf. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), Paris, La Découverte, 2002, et Ernest Gellner, *Nations et nationalisme* (1983), Paris, Payot, 1999.

fessionnel ; en effet, selon les règles du jeu académique en vigueur, le chercheur doit toujours s'en tenir à ses domaines de spécialisation et d'expertise. Un regard porté sur les têtes de chapitre montrera que les problématiques abordées dans ce livre recouvrent plus d'un champ scientifique. Des experts de l'enseignement de la Bible, des historiens de l'Antiquité, des archéologues, des médiévistes et plus particulièrement des « spécialistes » des études sur le peuple juif s'insurgeront contre l'intrus qui a pénétré de façon illégitime dans leur champ de recherche.

Le grief ne sera pas infondé. L'auteur en est pleinement conscient : il eût été, ô combien ! préférable qu'une équipe multidisciplinaire plutôt qu'un historien solitaire s'attelle à la réalisation de cet ouvrage. Cela n'a malheureusement pas été possible faute d'avoir trouvé des complices pour cette entreprise. De ce fait, des erreurs ou des imprécisions seront probablement relevées, pour lesquelles l'auteur sollicite par avance l'indulgence et qu'il invite les critiques à contribuer, autant que possible, à corriger. Ne se voyant pas à l'image d'un Prométhée qui aurait dérobé la flamme de la vérité historique au profit des Israéliens, l'auteur ne craint pas non plus que Zeus tout-puissant, en l'occurrence la corporation de l'historiographie juive, envoie un aigle lui dévorer le foie - en l'occurrence sa théorie - alors qu'il serait enchaîné. Il voudrait aussi souligner une donnée manifeste : se trouver en dehors des champs spécifiques et marcher sur leurs bordures peut, en certains cas, aiguiser des angles de vue inhabituels et conduire à proposer des connexions inattendues. Il arrive que le fait de se situer « aux marges » et non pas « au centre » fertilise la pensée historique, malgré les faiblesses de la non-spécialisation et la part élevée d'hypothèses que cela comporte.

Les « spécialistes » de l'histoire juive ne se sont pas, jusqu'à présent, confrontés à certaines questions peut-être surprenantes au premier abord mais néanmoins fondamentales. Le faire à leur place n'est certainement pas inutile : un peuple juif a-t-il réellement existé pendant plusieurs millénaires là où tous les autres « peuples » se sont fondus et ont disparu ? Comment et pourquoi la Bible, impressionnante bibliothèque théologique dont personne ne sait vraiment quand ses parties ont été rédigées et ordonnées, est-elle devenue un livre d'histoire crédible qui décrit la naissance d'une nation ? Dans quelle mesure le royaume des Hasmonéens de Judée, dont les différents sujets ne parlaient pas la même

langue et, pour la plupart, ne savaient ni lire ni écrire, pouvait-il constituer un État-nation ? Les habitants de Judée ont-ils vraiment été exilés après la destruction, ou bien s'agit-il en l'occurrence d'un mythe chrétien dont l'écho s'est répercuté, certainement pas par hasard, dans la tradition juive ? Et, donc, s'il n'y a pas eu d'exil du peuple, qu'est-il advenu des habitants locaux et qui sont ces millions de juifs apparus sur la scène de l'histoire en des lieux si inattendus ?

Si les juifs disséminés de par le monde constituent un même peuple, quelles composantes communes pourra-t-on trouver, aux plans culturel et ethnographique (laïc), entre un juif de Kiev et un juif de Marrakech, si ce n'est la croyance religieuse et certaines pratiques rituelles ? Malgré tout ce qui a pu nous être raconté, le judaïsme a « seulement » été une religion captivante dont l'expansion a précédé la victoire de ses concurrents, le christianisme et l'islam. La religion juive, en dépit des humiliations et des persécutions subies, est parvenue à se frayer un chemin jusqu'aux temps modernes. La thèse qui définit le judaïsme comme une culture-foi importante et non pas comme la culture nationale d'un peuple unique en diminue-t-elle pour autant la respectabilité ? C'est du moins ce que pensent les thuriféraires de l'idée nationale juive depuis cent cinquante ans !

A défaut de dénominateur commun culturel profane entre les communautés religieuses, les juifs seraient-ils unis et distingués par les « liens du sang » ? Les juifs forment-ils un « peuple-race étranger », comme les antisémites se le représentaient et ont voulu le faire croire depuis le XIXe siècle ? Ainsi donc, Hitler, écrasé militairement en 1945, aurait en fin de compte remporté la victoire au plan conceptuel et mental dans l'État « juif » ? Quelles sont les chances de vaincre sa théorie selon laquelle les juifs sont porteurs de caractéristiques biologiques spécifiques, alors même que l'on parlait hier de « sang juif » et qu'aujourd'hui nombreux sont les habitants d'Israël à croire à l'existence d'un « gène juif » ?

L'histoire n'en est pas à une ironie près : il fut un temps en Europe où celui qui affirmait que les juifs, du fait de leur origine, constituaient un peuple étranger était désigné comme antisémite. Aujourd'hui, *a contrario,* qui ose déclarer que ceux qui sont considérés comme juifs dans le monde ne forment pas un peuple distinct ou une nation en tant que telle se voit immédiatement stigmatisé comme « ennemi d'Israël ».

Du fait de la conception spécifique de la nation portée par le sionisme, l'État d'Israël, soixante ans après sa fondation, refuse de se voir comme une république existant pour ses citoyens. Comme l'on sait, près de un quart d'entre eux n'y sont pas considérés comme des juifs, et, de ce fait, selon l'esprit de ses lois, l'État n'est pas le leur. Dès l'origine, il s'est abstenu d'intégrer les habitants locaux dans le nouveau cadre culturel en train de se créer, dont ils furent délibérément maintenus à l'écart. De même, Israël s'est toujours refusé à se constituer en une démocratie de type pluriculturel (comme le Royaume-Uni ou les Pays-Bas) ou de type polysocial (à l'exemple de la Suisse ou de la Belgique), à savoir un État qui accepte la diversité tout en demeurant une construction au service des habitants qui y vivent. Au lieu de cela, Israël persiste à se déclarer comme l'État juif appartenant aux juifs du monde entier, alors même que ceux-ci ne sont plus des réfugiés persécutés mais des citoyens de plein droit, vivant en parfaite égalité avec les habitants des pays où ils ont choisi de continuer à résider. Cette dérogation profonde au principe sur lequel se fonde la démocratie moderne, et le maintien d'une ethnocratie sans frontières pratiquant une sévère discrimination à l'encontre d'une partie de ses citoyens, continuent de trouver leur justification dans le mythe de la nation éternelle, reconstituée pour se rassembler, un jour, sur la « terre de ses ancêtres ».

Écrire une histoire juive nouvelle, par-delà l'épais prisme de verre sioniste, n'est pas chose aisée. La lumière qui s'y brise reçoit sans cesse des couleurs ethnocentristes appuyées. Le lecteur doit en être averti : cet essai formule une thèse selon laquelle les juifs ont toujours formé des communautés religieuses importantes qui sont apparues et ont pris pied dans diverses régions du monde, mais ne constituent pas un *ethnos* porteur d'une même origine, unique, qui se serait déplacé au cours d'une errance et d'un exil permanents. Il ne s'agit pas ici d'une chronique des événements mais essentiellement d'une critique du discours historiographique habituel ; ce qui conduit, de temps à autre, à présenter des récits alternatifs. L'auteur avait en tête la question posée par l'historien Marcel Détienne : « Comment dénationaliser les histoires nationales[1] ?» Et comment pourra-t-on cesser d'arpenter les mêmes

1. Marcel Détienne, *Comment être autochtone,* Paris, Seuil, 2003, p. 15. C'est l'occasion de rappeler que l'écriture de ce livre a été en partie inspirée par mes discussions avec l'historien Marc Ferro. Voir dans ce contexte son article « Les Juifs : tous des sémites ? », in *Les Tabous de l'histoire,* Paris, Nil Éditions, 2002, p. 115-135.

chemins, pavés, pour l'essentiel, de matériaux qui ont exprimé, dans le passé, des rêves nationaux ?

Rêver la nation a signifié une étape importante du développement de l'historiographie tout comme du processus de la modernité. Ces rêves ont commencé à se défaire et à se briser vers la fin du XX[e] siècle. Des chercheurs, en nombre croissant, ont analysé, disséqué et « déconstruit » les grands récits nationaux, et notamment les mythes de l'origine commune qui enrobaient, jusqu'alors, les chroniques du passé. Est-il superflu d'ajouter que cette laïcisation de l'histoire s'est faite sous les effets de la montée de la globalisation culturelle, qui revêt des formes inattendues dans l'ensemble du monde occidental ?

Les cauchemars identitaires d'hier feront place, demain, à d'autres rêves d'identité. A l'instar de toute personnalité faite d'identités fluides et variées, l'histoire est, elle aussi, une identité en mouvement. Le récit présenté ici au lecteur se propose de clarifier cette dimension humaine et sociale enfouie dans les profondeurs du temps.

Notre longue immersion dans l'histoire des juifs s'écarte notablement des récits admis jusqu'ici ; cela ne signifie pas, bien évidemment, qu'elle soit dépourvue de subjectivité ou que l'auteur s'estime indemne de toute inclination idéologique. Au contraire, il a délibérément souhaité présenter les lignes descriptives d'une contre-histoire à venir qui contribuera, peut-être, à la création d'une greffe mémorielle d'un nouveau genre : une mémoire consciente de la vérité toute relative dont elle est porteuse et qui cherche à souder, en un récit nouveau, des identités locales en voie de constitution, avec une conscience universelle et critique du passé.

I

Fabriquer des nations. Souveraineté et égalité

« Aucune nation ne possède naturellement une base ethnique, mais à mesure que les formations sociales se nationalisent, les populations qu'elles incluent, qu'elles se répartissent ou qu'elles dominent sont "ethnicisées", c'est-à-dire représentées dans le passé ou dans l'avenir comme si elles formaient une communauté naturelle [...], »

Etienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », 1988.

« La démocratie est apparue dans le monde sous la forme du nationalisme, enchâssée dans l'idée de nation comme un papillon dans son cocon. »

Liah Greenfeld, *Nationalisme. Cinq voies vers la modernité,* 1992.

Depuis plus de un siècle, chercheurs et philosophes délibèrent sur la question de la nation, sans parvenir à trouver une définition claire et acceptée par tous. Il est probable qu'il faudra attendre la fin de l'ère nationale pour se rapprocher du consensus, une fois que la sage chouette de Minerve aura pris son envol et entièrement déchiqueté de son bec cette identité suprême et toute-puissante qui bride avec force l'ensemble des représentations collectives de l'époque contemporaine. Il est toutefois souhaitable qu'un essai historique, surtout s'il est susceptible d'éveiller la polémique, entame son parcours par un éclaircissement, même bref, des concepts de base sur lesquels il se fonde. Ce sera une démarche

éprouvante, épuisante même. Néanmoins, la description du lexique et la clarification du dispositif conceptuel mis en œuvre dans ce livre permettront peut-être d'éviter d'inutiles malentendus[1].

Le concept de « nation » est dérivé du bas latin *natio.* Sa source ancienne est le verbe *nascere,* dont le sens étymologique est « naître ». Jusqu'au XX[e] siècle, ce terme a été utilisé principalement pour caractériser des groupes humains de diverses tailles présentant des relations internes variées. Dans la Rome antique, par exemple, c'était le surnom habituel et courant des étrangers, mais il pouvait également désigner diverses espèces d'animaux. Au Moyen Âge, il pouvait représenter des groupes d'étudiants venant d'endroits éloignés. Dans l'Angleterre de la veille des temps modernes, il désignait les couches aristocratiques. Il servit parfois pour caractériser les populations possédant une origine commune et parlant souvent la même langue. Son utilisation est restée variée tout au long du XIX[e] siècle, et, jusqu'à aujourd'hui, sa signification éveille dissensions et polémiques.

Comme l'a remarqué Marc Bloch, « au grand désespoir des historiens, les hommes n'ont pas coutume de changer de vocabulaire chaque fois qu'ils changent de mœurs[2] ». On peut ajouter que l'une des sources de l'anachronisme dans la recherche historiographique est cette paresse humaine, si naturelle quand il s'agit de la création de concepts. Nombreux sont les termes qui, parvenus jusqu'à nous directement du passé, sont réutilisés à divers titres dans le présent et renvoyés vers l'histoire chargés d'un sens nouveau. C'est ainsi que le passé lointain se fait semblable à notre monde contemporain et plus proche de lui.

Si nous suivons la succession des écrits historiques et politiques ou même les dictionnaires européens des temps modernes, nous y

1. Remarque préliminaire : le concept de « nationalisme » dans ce livre ne renvoie pas à une idéologie extrémiste mais signifie essentiellement « idée de la nation », ce qui est couramment exprimé en anglais par *nationalism* ou parfois *nationhood.*

2. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien,* Paris, Armand Colin, 1997, p. 57. Nietzsche avait déjà écrit : « Partout où les hommes des premiers âges plaçaient un mot, ils croyaient avoir fait une découverte. Combien en vérité il en était autrement ! [...] Maintenant, pour atteindre la connaissance, il faut trébucher sur des mots devenus éternels et durs comme la pierre, et la jambe se cassera plus facilement que le mot », *in* « Aurore », livre I, 47, in *Œuvre,* I, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 998.

trouvons un déplacement permanent des frontières et du sens des concepts et des notions, en particulier de ceux qui ont pour but d'interpréter une expérience sociale mouvante[1]. Si nous nous accordons sur le fait que le substantif « caillou », par exemple, bien qu'il dépende du contexte, recouvre plus ou moins un objet défini et accepté, des concepts comme « peuple », « race », « nation », « nationalisme », « pays » et « patrie » ont revêtu, au cours de l'histoire, comme de nombreux autres termes abstraits, des significations innombrables, parfois contradictoires, quelquefois complémentaires, mais toujours problématiques. Ainsi le concept de « nation » a-t-il été traduit dans la langue israélienne moderne alternativement par *leom* et par *ouma,* provenant tous deux du riche lexique biblique[2]. Avant d'entrer dans le fond du débat sur le « nationalisme » et de chercher à caractériser la « nation », qui reste toujours rétive à une définition sans équivoque, il faut s'attarder sur deux autres concepts problématiques que les chercheurs continuent d'employer indifféremment avec une trop grande légèreté.

« Lexique » -peuple et ethnie

Dans presque tous les livres d'histoire publiés en Israël, on trouve le mot *am* comme synonyme de *leom. Am* est également un terme biblique, c'est le « peuple », *people, naro'd* ou *Volk.* Mais, dans la langue israélienne moderne, le mot *am* n'a pas le rapport direct avec la notion de « gens » qu'il possède dans bon nombre de langues européennes. Il indique l'unité indivisible. Quoi qu'il en soit, *am,* même en hébreu ancien, est un terme particulièrement fluctuant, et son utilisation idéologique, qui reste malheureusement excessivement floue, rend jusqu'à aujourd'hui difficile son inclusion dans un discours conséquent[3].

1. À propos de l'évolution des significations du concept de « nation », voir Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (dir.), *Les Mots de la nation,* Lyon, PUL, 1996.

2. Par exemple : « Et l'Éternel lui dit : Deux nations [*leomim*] sont dans ton ventre, et deux peuples [*goyim*] se sépareront au sortir de tes entrailles », Genèse 25, 23 ; « Approchez, nations [*leomim*], pour entendre ! Peuples, soyez attentifs ! », Isaïe 34, 1.

3. Le concept *am,* fréquent dans la Bible, renvoie à un éventail de significations très large : de l'ancestralité ou de l'appartenance à une tribu jusqu'à la

Le meilleur moyen de définir ce terme serait d'en retracer l'évolution. Cependant, étant donné l'impossibilité d'établir un récit détaillé de l'histoire du mot *am,* ou « peuple », dans un chapitre aussi court, le débat se limitera à une série de remarques sur le sens qui lui a été attribué dans le passé.

Dans la plupart des sociétés agraires, antérieures à l'avènement de la société moderne dans l'Europe du XVIII[e] siècle, se sont développées des cultures étatiques qui ont influé sur leur environnement et créé diverses sortes d'identités collectives au sein des couches sociales dominantes. Cependant, contrairement à ce que continuent d'affirmer de nombreux livres d'histoire, ni les monarchies, ni les principautés, ni aucun empire n'ont jamais favorisé l'accès de l'ensemble du peuple à leur culture administrative. Cette coopération leur semblait inutile et ils ne disposaient pas des moyens technologiques, institutionnels ou de communication nécessaires à sa mise en œuvre. Les paysans illettrés qui constituaient la majorité absolue de ce monde prémoderne ont continué à perpétuer une culture locale nimbée de superstitions et d'obscurantisme. S'ils vivaient à proximité ou à l'intérieur de villes contrôlées par la royauté, leurs dialectes étaient plus proches de la langue administrative centrale et ils faisaient davantage partie de ce que l'on pourrait qualifier de « peuple ». En revanche, s'ils cultivaient les terres dans des zones éloignées des centres politiques, le lien entre leur dialecte local et la langue administrative étatique était des plus ténus[1].

populace assemblée sur la place de la ville ou même une force combattante, *am* renvoie à des collectivités de diverses natures. Voir par exemple : « Mais moi et tout le peuple [*am*] qui est avec moi, nous nous approcherons de la ville », Josué 8, 5 ; « [...] et le peuple du pays [*am haaretz*] établit roi Josias, son fils, à sa place », 2 Chroniques 33, 25. Le concept est aussi employé pour désigner la communauté des fidèles, le « peuple d'Israël », élu de Dieu : « Car tu es un peuple [*am*] saint pour l'Éternel, ton Dieu ; l'Éternel, ton Dieu, t'a choisi, pour que tu fusses un peuple [*am*] qui lui appartînt entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre », Deutéronome 7, 6.

1. Certaines cités *(polis)* de la Grèce antique, ainsi que la République romaine, sous certains aspects, à ses débuts, constituent peut-être des exceptions à ce modèle. Dans ces deux cas, il existait des petits groupes de citoyens dont les caractéristiques présentaient une certaine similarité avec celles des « peuples » et des nations modernes. Mais le *demos, l'ethnos* et le *laos* grecs ou le *populus* romain qui se développèrent dans les débuts de ces sociétés esclavagistes méditerranéennes étaient dépourvus de la dimension inclusive et de la mobilité sociale qui caractérisent leurs semblables modernes. Ils ne comprenaient pas la totalité des habitants des villes - les femmes, les esclaves,

N'oublions pas que, tant que les sociétés humaines ont été soumises au principe du règne de « droit divin » plutôt qu'à celui de « souveraineté populaire », les gouvernants n'avaient pas besoin de chercher à gagner l'amour de leurs sujets. Leur principal souci était de continuer à se faire craindre. Ils veillaient, certes, à ce que l'appareil d'État leur reste fidèle, afin d'assurer la continuité et la stabilité gouvernementales, tout en exigeant des paysans qu'ils leur remettent les excédents de leurs récoltes et fournissent des mercenaires aux familles royales (et à l'aristocratie). Ils avaient, bien entendu, recours à la force, ou du moins à une menace permanente, pour lever l'impôt. Néanmoins, l'existence de cette autorité assurait en retour la sécurité physique à ces «pourvoyeurs de nourriture ».

Les appareils gouvernementaux occupés à percevoir l'impôt et à mobiliser des soldats ont réussi à survivre essentiellement grâce à la convergence entre les intérêts des couches supérieures de la noblesse et ceux du personnel de l'administration royale. La continuité et la stabilité relatives de ces systèmes, exprimées non seulement par le couronnement du roi mais aussi à travers l'instauration de dynasties monarchiques, résultaient déjà de la mise en œuvre de certains moyens idéologiques. Les rites religieux célébrés autour des gouvernants ont créé des liens d'allégeance de la part de la haute hiérarchie et une légitimité « qui n'était pas de ce monde ». Cela ne signifie pas pour autant que les religions polythéistes, puis plus tard monothéistes, aient été directement instaurées dans le but de légitimer une organisation gouvernementale, mais, dans la plupart des cas, sinon tous, elles ont contribué à asseoir la puissance des gouvernants.

L'institutionnalisation de la foi autour du gouvernement a donné naissance à une couche sociale étroite mais puissante qui acquit une importance croissante au sein du dispositif administratif, s'intégrant parfois totalement à lui, voire le concurrençant. Cette classe, formée par les grands prêtres du culte, les écrivains de cour, les prophètes puis plus tard le clergé, les évêques et les oulémas, était certes dépendante des centres politiques, mais s'était constituée un fort « capital symbolique » grâce aux rela-

ies étrangers -, et seuls les hommes indigènes et possesseurs d'esclaves, soit une couche sociale relativement restreinte, jouissaient de droits d'égalité civique.

tions privilégiées qu'elle entretenait avec l'essence divine et à son dialogue direct avec elle.

Dans les civilisations rurales anciennes, le religieux exerçait un contrôle sous des formes variées ; cependant, l'essentiel de sa force lui venait des croyances, et il a en permanence cherché à élargir la base démographique de ses fidèles. Bien que ne disposant pas, le plus souvent, d'appareils comparables à ceux des administrations étatiques, qui lui auraient permis d'élaborer une culture de masse large et homogène, il a cependant relativement bien réussi à réaliser ses ambitions hégémoniques.

Toutefois, ni la stratégie de mise en place de groupes dominants autour des rouages du pouvoir dans les sociétés agraires, ni les techniques développées par l'institution religieuse pour organiser les assises de la foi n'étaient comparables à la politique identitaire qui commença à prendre forme avec l'essor des États-nations à la fin du XVIII[e] siècle. Même si, comme nous l'avons mentionné plus haut, la paresse quand il s'agit d'inventer de nouveaux concepts, combinée aux intérêts idéologiques et politiques auxquels la plasticité de cette terminologie convenait parfaitement, a abouti à estomper totalement les différences profondes entre le présent et le passé, ainsi qu'entre l'ancien monde agraire et le nouvel univers industriel et commercial dans lequel nous vivons encore de nos jours.

Dans les textes prémodernes, historiques ou autres, le vocable de « peuple » était attribué à des groupes possédant des caractéristiques diverses : il pouvait s'agir de tribus puissantes, de sociétés vivant sous le régime de miniroyautés ou de miniprincipautés, de communautés religieuses de tailles variées, ou bien, au contraire, de couches défavorisées en marge des élites politiques et culturelles (par exemple le « peuple de la terre » en hébreu). Du « peuple gaulois » à la fin du monde antique au « peuple saxon » sur le territoire allemand du début des temps modernes, du « peuple d'Israël » à l'époque de la rédaction de l'Ancien Testament au «peuple de Dieu», ou *God's People,* de l'Europe du Moyen Âge, des groupes de paysans parlant des dialectes semblables aux foules urbaines révoltées, l'appellation de « peuple » fut couramment appliquée à des groupes humains dont les frontières identitaires restaient imprécises et changeantes. Avec l'essor des villes et le début du développement de moyens de transport et de communication plus évolués dans l'Europe occidentale du XV[e] siècle, des lignes de démarcation plus nettes entre les grands

groupes linguistiques se sont profilées. La notion de « peuple » a peu à peu été réservée à ces derniers.

Il est intéressant de noter que, avec l'apparition de l'idée de nation à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, ce sont cette même idéologie et cette même méta-identité enserrant toutes les cultures de l'époque moderne qui ont sans cesse eu besoin d'utiliser le terme de « peuple », essentiellement pour mettre en relief le degré d'ancienneté et la continuité de la nation qu'elles ont contribué à construire. Dans la mesure où l'élaboration d'une nation a presque toujours pour base des éléments culturels, linguistiques ou religieux, reliquats des étapes historiques antérieures, le fait de raccrocher l'« histoire des peuples » à ces matériaux, réadaptés suivant les besoins, lui procurait un caractère scientifique caractérisé. Le « peuple » devient ce pont entre le passé et le présent, jeté au-dessus de la rupture profonde provoquée dans les mentalités par la modernisation et que les historiens de tous les nouveaux États-nations empruntèrent avec sérénité.

Pour compléter l'examen du concept de « peuple », il est souhaitable d'ajouter un avertissement. Les cultures nationales du XIXe siècle avaient souvent coutume de marier le concept souple de « peuple » avec celui, dur et problématique, de « race », et elles les utilisèrent souvent comme des termes se confortant l'un l'autre, au sens proche et complémentaire. L'origine collective homogène du « peuple », toujours, bien sûr, exaltante et singulière, parfois même pure, est devenue un rempart contre les dommages causés par ces sous-identités têtues, gênantes et encore discernables sous l'enveloppe unificatrice de la modernité, et ce point de départ imaginaire servit également de filtre de protection efficace contre le mélange indésirable avec les nations ennemies voisines.

Après le rejet catégorique du concept de « race » à la suite des événements de la première moitié du XXe siècle, qui fut une période particulièrement meurtrière, divers historiens et chercheurs mobilisèrent le terme plus respectable d'« ethnie » afin de ne pas perdre le contact intime et étroit avec le passé englouti. *L'ethnos,* « peuple » en grec ancien, avait déjà commencé à être utilisé comme succédané efficace, ou comme compromis linguistique entre la « race » et le « peuple », avant même la Seconde Guerre mondiale. Cependant, son utilisation régulière et « scientifique » ne débuta que dans les années 1950, et elle s'est régulièrement répandue depuis. La force de séduction de ce concept

provient essentiellement du fait qu'il a toujours mélangé avec insistance le fond culturel et les « liens du sang », le passé linguistique et l'origine biologique, bref, un produit historique et un fait qui exige qu'on le considère avec respect comme un phénomène naturel

De trop nombreux auteurs se sont servis et se servent encore de ce concept avec une excessive facilité, et souvent avec une irresponsabilité intellectuelle surprenante. Il est vrai que certains y voient une sorte d'entité historique prémoderne, agglomérat d'énoncés culturels communs incontrôlables venus du passé, et qui, malgré sa désintégration, continue d'exister dans le présent sous des formes différentes. La communauté ethnique est tout simplement, à leurs yeux, un groupe humain au fond culturel et linguistique commun, parfois indistinct, mais qui fournit une partie des éléments principaux de la construction nationale. D'autres, cependant, assez nombreux également, trouvent dans l'idée d'ethnie la possibilité de réintroduire subrepticement la conception essentialiste et une vision raciale du peuple qui, aux XIXe et XXe siècles, avaient tant raffermi les tenants d'une identité nationale alors fragile.

L'*ethnos* est donc devenu non seulement une unité historico-culturelle, mais une essence confuse à l'origine antique et dont le noyau est constitué par le sentiment subjectif d'affinité qu'il procure à ceux qui croient en son existence (au même titre, dans une large mesure, que la « race » au XIXe siècle). On ne peut mettre en doute cette croyance-identité, déclarent des chercheurs enthousiastes, puisqu'elle est devenue une puissante conscience des origines dont il faut tenir compte dans une analyse critique et détaillée - attitude toujours légitime et même indispensable -, mais qu'il faudrait aussi adopter globalement, comme un fait historique positif irréfutable. Il est possible, admettent ces chercheurs, que l'« ethnie » génératrice de la nation moderne soit un mythe non fondé, et pourtant nous n'avons d'autre choix que de vivre avec, toute tentative pour le remettre en cause étant inutile et pas nécessairement souhaitable.

Il semble que la conception confuse de la classification des groupes sociaux de l'Antiquité qu'adoptent ces érudits dans une

1. Voir les remarques critiques sur l'utilisation imprécise du concept dans le livre important de Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation,* Paris, Gallimard, 2003, p. 18.

large mesure ait constitué pour eux une condition *sine qua non* permettant de continuer à préserver certaines identités instables dans le présent. L'un de ceux qui ont été le plus loin dans cette direction fut Anthony D. Smith, fils de réfugiés allemands devenu un chercheur parmi les plus assidus dans le domaine des nationalités et des nations. Il décida, à une étape relativement tardive de sa recherche, d'accorder une place primordiale au principe « ethnique », qualifiant même sa démarche d'« ethnosymbolique ». L'emploi du terme « symbolique » était destiné à adoucir quelque peu la consonance essentialiste du concept, tout en restant dans un flou délibéré. Pour Smith, « un groupe ethnique se distingue donc par quatre traits caractéristiques : le sentiment d'une origine commune au groupe, la conscience d'une histoire unique et la croyance en une destinée commune, la présence d'un ou de plusieurs traits culturels collectifs spécifiques, et enfin le sentiment d'une solidarité collective singulière[1] ».

Aux yeux du chercheur britannique, l'« ethnie » cesse d'être une communauté linguistique au mode de vie commun ; elle ne séjourne pas forcément sur un territoire spécifique, il lui suffit d'avoir un lien avec celui-ci ; elle n'est pas nécessairement composée d'une variété de formes culturelles mais peut se contenter d'une seule, et n'a pas besoin de posséder une histoire concrète, car les mythes antiques sont susceptibles de continuer à remplir ce rôle de façon non moins efficace. La mémoire commune n'est pas un processus conscient qui évoluerait du présent vers le passé (et ferait toujours l'objet d'une organisation systématique par quelqu'un), mais un mécanisme naturel, ni religieux ni national, qui se déroule de lui-même du passé vers le présent. La définition de l'ethnie chez Smith concorde donc avec la manière dont les sionistes considèrent la présence juive dans l'histoire, de même qu'avec la vision que les Panslavistes, les « Aryens » ou les Indo-Européens, et même les Hébreux noirs aux États-Unis, ont de leur passé ; mais elle est fort éloignée de l'utilisation commune du concept par les anthropologues traditionnels[2].

1. Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 66, et également *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism,* Hanover, University Press of New England, 2000. Voir aussi la définition assez proche qu'en donne John Hutchinson dans *Modem Nationalism,* Londres, Fontana Press, 1994, p. 7.

2. Il n'est pas étonnant que Smith, dans ce cas, tende une planche de salut aux historiens sionistes en définissant de la sorte la nation juive. Voir par

Vers la fin du XX[e] siècle et au début du XXI[e], l'« ethnicité », que Balibar définit, avec justesse, comme entièrement fictive, bénéficia d'un regain de popularité. Ce philosophe a insisté à plusieurs reprises sur le fait que les nations ne sont pas « ethniques », et que la notion même de leur « origine ethnique » est douteuse. C'est précisément la nationalisation des sociétés qui les rend de plus en plus ainsi, « c'est-à-dire représentées dans le passé ou dans l'avenir comme si elles constituaient une communauté naturelle[1] ». Cette approche critique, qui met en garde contre le piège des définitions ethnobiologiques ou ethnoreligieuses, n'a malheureusement pas laissé d'empreinte suffisante, et de nombreux théoriciens de l'idéologie nationale, de même que les historiens fidèles à la nation dans laquelle ils évoluent, ont continué de parsemer leurs thèses et leur discours d'une bonne dose de phraséologie ethniciste et essentialiste. Le repli relatif de l'idée classique de nation républicaine dans le monde occidental de la fin du XX[e] siècle et du début du XXI[e] n'a pas affaibli cette tendance, et l'a même renforcée sous certains aspects.

Quoi qu'il en soit, si le présent essai n'évite pas par endroits l'utilisation du terme de « peuple » (celui d'« ethnie » n'y est pas employé en raison de son écho biologique), c'est alors pour désigner avec beaucoup de précautions une communauté humaine plutôt fluide, généralement prémoderne, et en particulier celle des premières étapes de la modernisation. Les dénominateurs linguistico-culturels communs à de tels groupes n'ont jamais été très précis ; ils sont le résultat de l'influence d'une superstructure administrative quelconque et se sont mêlés, sous des royautés ou des principautés, à des formes culturelles plus «basses». Un « peuple » est donc un groupe social vivant dans un espace déterminé et possédant des traits caractéristiques qui définissent des normes et des pratiques culturelles laïques communes (dialectes proches, plats, habitudes vestimentaires, chants populaires et autres). Ces signes linguistiques et ethnographiques distinctifs, qui existaient déjà avant l'apparition des États-nations, n'étaient alors pas tout à fait stabilisés, ni catégoriquement ou essentiellement

exemple Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology,* Hanover, Brandeis University Press,,1995, p. 5-11.

1. Etienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », *in* É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës,* Paris, La Découverte, 1997, p. 130.

distincts de ceux caractéristiques des autres groupes. C'est précisément l'histoire aléatoire des rapports de force étatiques qui fut déterminante dans bien des cas où s'est creusé l'écart entre les « peuples ».

Les « peuples » de ce type ont parfois servi, comme on l'a mentionné, de sortes de points d'appui dans l'élaboration de la nouvelle nation, et se sont souvent totalement corrodés dans l'œuvre de «nationalisation» industrielle de la culture moderne. La culture du «peuple» anglais est devenue hégémonique en Grande-Bretagne, tout comme celle de la région de l'Île-de-France et la langue administrative des rois Bourbons dans l'ensemble du royaume franc. Le « peuple » gallois, en revanche, ainsi que les Bretons, les Bavarois, les Andalous ou même le « peuple » yiddish ont été presque complètement anéantis par ce processus.

La construction de la nation peut également conduire à des résultats inverses. Dans les groupes linguistiques et culturels minoritaires, qui n'étaient pas particulièrement perceptibles avant l'ère nationale, la formation d'une conscience identitaire distincte peut être provoquée par un processus d'élaboration culturelle trop rapide et centralisé ou résultant d'une ségrégation exclusive (dans ce cadre, une différence ténue est susceptible de se transformer en un fort stimulus). Il apparaît alors, surtout au sein des élites intellectuelles du groupe évincé de l'hégémonie, une contre-réaction qui durcit et accentue des différences jusque-là informes, les transformant en thèmes essentiels d'un combat en faveur de la souveraineté et de l'indépendance, c'est-à-dire d'un séparatisme national (ce sujet sera explicité par la suite).

Ajoutons également une observation dont la signification, au sein de cet ouvrage, est déterminante. Dans le cas où le dénominateur commun du groupe humain prémoderne se réduit à des normes et à des pratiques religieuses (rituels, cérémonies, obéissance à des commandements divins, prières, symboles de foi, etc.), le choix des concepts utilisés se porte sur les expressions de « communautés religieuses » ou d'« églises ». Précisons dès maintenant, et nous reviendrons sur ce débat par la suite, que, jusqu'à l'époque moderne, les « peuples », tout comme les royautés, n'ont cessé d'apparaître et de disparaître. Les communautés religieuses, en revanche, ont généralement bénéficié d'une existence de « longue durée », pour emprunter la célèbre terminologie de Fernand Braudel, car elles englobaient des couches intellectuelles fidèles à la tradition qui s'y sont conservées et reproduites.

Les cultures religieuses affaiblies mais encore relativement stables, voire celles qui avaient déjà subi un processus de démantèlement, ont souvent servi, comme le folklore populaire ou les langues administratives royales, de précieuse matière première dans la formation des nations. La Belgique, le Pakistan, l'Irlande ou Israël, malgré leurs nombreuses différences, en sont de bons exemples. Mais, en dépit de la spécificité de chaque cas, il existe en fin de compte un dénominateur commun à toute construction de « nation » : même lorsque le point de départ est l'appartenance à un groupe religieux ou à un « peuple », c'est l'idéologie nationale qui a en grande partie contribué à établir les limites du domaine de la religion moderne et à en élaborer le caractère. Un affaiblissement significatif de la puissance du vieux fatalisme religieux est donc nécessaire pour que les grands groupes humains, et en particulier leurs élites politiques et intellectuelles, prennent leur destin en main et commencent à « faire » l'histoire nationale

Les populations, les peuplades, les peuples, les tribus et les communautés religieuses ne constituent pas des nations, même si l'on a trop souvent l'habitude de les désigner ainsi. Bien qu'ils aient servi de soubassement culturel à la construction des nouvelles identités nationales, il leur manquait encore les caractéristiques déterminantes qui ne verront le jour qu'avec l'apparition de la modernité.

La nation — emmurer et délimiter

On a déjà beaucoup écrit sur le fait que la question de la nation n'a pas suscité au XIXe siècle son « Tocqueville », son « Marx », son « Weber » ou son « Durkheim », capable d'élucider la logique sociale qui la fonde. À l'encontre des concepts de « classe », de « démocratie », de « capitalisme » et même d'« État », qui ont fait

1. Bien que cela puisse paraître paradoxal, le cas extrême de l'ascension de la république islamiste en Iran ne contredit pas cette observation. La révolution avait bien sûr comme objectif principal la propagation de l'islam dans le monde, mais son succès essentiel fut la promotion du processus de nationalisation des masses en Iran (comme ce fut d'ailleurs le cas auparavant pour le régime communiste dans d'autres régions du tiers-monde). À propos du nationalisme en Iran, voir par exemple Haggai Ram, « The Immemorial Iranian nation ? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran », *Nations and Nationalism,* VI, 6, 2000, p. 67-90.

l'objet d'analyses relativement poussées, les notions de « nation » et d'« idéologie nationale » sont restées négligées et peu théorisées. La raison principale, sinon unique, de cette différence est que les « nations », prises au sens de « peuples », ont été considérées comme des entités premières et presque naturelles, existant depuis toujours. Bon nombre d'auteurs, et parmi eux des historiens, ont certes analysé le développement de ces groupes humains, mais en considérant leur transformation comme une légère évolution ne modifiant pas une essence qu'ils croyaient antique.

La plupart des grands penseurs vécurent au sein de cultures nationales en formation, qui constituaient donc le cadre de leur réflexion, sans qu'ils soient capables de les analyser de l'extérieur. Ce d'autant moins qu'ils écrivaient dans les nouvelles langues nationales et restaient par conséquent entièrement prisonniers de leur principal outil de travail : le passé qu'ils décrivirent fut étroitement adapté aux structures linguistiques et aux concepts conçus au XIX[e] siècle. Tout comme Marx pensait, au vu de la réalité sociale de son époque, que l'histoire consistait essentiellement en une immense et unique métanarration de luttes de classes, presque tous, en particulier les historiens, ont imaginé le passé comme le récit continu de l'essor et de la décadence de nations éternelles, et les affrontements de celles-ci remplissaient abondamment les pages des livres d'histoire. Les nouveaux États-nations encouragèrent et financèrent bien sûr généreusement ce type de représentation et d'écriture, contribuant ainsi à une meilleure et plus étroite délimitation de l'identité nationale émergente.

Lorsque nous lisons les écrits de John Stuart Mill ou ceux d'Ernest Renan, nous nous heurtons à différentes réflexions « bizarres » et inhabituelles pour leur époque. Mill écrivait déjà en 1861 : « Une portion de l'humanité peut être considérée comme constituant une Nationalité, si elle est composée d'individus unis entre eux par des sympathies communes, qu'ils ne ressentent pas envers d'autres, et qui les font coopérer plus volontiers entre eux qu'avec les autres, et par un désir d'être sous le même gouvernement, qui soit leur propre gouvernement, ou celui d'une portion d'entre eux exclusivement[1]. »

1. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Chicago, A Gateway Edition, 1962, p. 303. Au sujet de Mill et la question national, voir aussi le livre de Hans Kohn, *Prophets* and Peoples. *Studies in Nineteenth Century Nationalism,* New York, Macmillan, 1946, p. 11-42.

Renan déclara en 1882 : « L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie. [...] Les nations ne sont pas quelque chose d'éternel. Elles ont commencé, elles finiront. La confédération européenne, probablement, les remplacera[1]. »

Même si l'on trouve des contradictions et des hésitations chez ces deux penseurs brillants, le fait qu'ils aient identifié un noyau démocratique au cœur de la formation de la nation indique leur compréhension de la dimension moderne liée à l'apparition même de ce concept. Ce n'est pas un hasard s'ils étaient l'un et l'autre des libéraux qui redoutaient la culture de masse tout en acceptant le principe du gouvernement par le peuple. Malheureusement, aucun de ces deux auteurs n'a écrit d'œuvre systématique et étendue sur la nation. Le XIX[e] siècle n'était pas encore mûr pour cela. Les théoriciens célèbres de la nation, comme Johann Gottfried Herder, Giuseppe Mazzini et Jules Michelet, n'ont pas identifié la profondeur de cette notion complexe, qu'ils considéraient, de façon erronée, comme étant immémoriale, et parfois même éternelle.

Les premiers à avoir véritablement comblé cette lacune théorique furent précisément les penseurs et les dirigeants marxistes du début du XX[e] siècle. La nation vint violemment s'opposer aux conceptions d'idéologues tels que Karl Kautsky, Karl Renner, Otto Bauer, Lénine et Staline. L'« Histoire », preuve constante de leur justesse de vue, les a « trahis » sur le plan de la nation. Ils durent faire face à un étrange phénomène que le grand Marx n'avait pas vraiment prévu. Le regain du sentiment national en Europe centrale et orientale les obligea à ouvrir un débat qui donna lieu à des analyses complexes, mais aussi à des conclusions hâtives qui restèrent toujours inféodées aux contraintes partisanes immédiates[2].

1. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?,* Marseille, Le Mot et le reste, 2007, p. 34-35.

2. A propos des marxistes et la nation, voir les travaux d'Horace Davis, *Nationalism and Socialism. Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917,* New York, Monthly Review Press, 1967, et d'Ephraïm Nimni, *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis,* Londres, Pluto Press, 1991.

La contribution la plus importante des marxistes aux études sur la nation consista à attirer l'attention sur le lien étroit existant entre le développement de l'économie de marché et la cristallisation de l'État national. À leurs yeux, l'essor du capitalisme détruisit les économies autarciques, fit éclater les rapports sociaux spécifiques qui les caractérisaient et participa au développement de relations inédites et d'une conscience d'un nouveau type. Le « laisser-faire, laissez-passer », premier cri de guerre du commerce capitaliste, n'amena pas, dans un premier temps, à la mondialisation, mais créa les conditions de la formation d'une économie de marché dans l'ancien cadre du régime royal. Celle-ci constitua la base du développement d'États-nations à la langue et à la culture unifiées. Le capitalisme, la forme de domination la plus abstraite sur le patrimoine, avait par-dessus tout besoin que la loi sacralise la propriété privée, mais également que la force de l'État soutienne son action.

Il est intéressant de noter que les marxistes n'ont pas ignoré les aspects psychologiques des transformations nationales. D'Otto Bauer à Staline, la psychologie a été intégrée, bien que sous des formes simplistes, à l'axe central de leurs polémiques. Pour le célèbre socialiste autrichien, « la nation est l'ensemble des hommes liés par une communauté de destin en une communauté de caractère[1] ». Staline, en revanche, résuma le long débat en quelques phrases plus tranchantes : « La nation est une communauté humaine, stable, historiquement constituée, née sur la base d'une communauté de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique qui se traduit dans une communauté de culture[2]. »

Cette définition est, de l'avis général, trop schématique, d'autant plus que sa rédaction n'est pas des plus sophistiquées. Cependant, cette tentative de caractérisation de la nation sur la base d'un processus historique objectif reste, sinon satisfaisante, du moins intéressante et intrigante. La formation de la nation peut-elle être entravée par le manque d'un de ces éléments ? Et, ce qui n'est

1. Citation reprise d'Otto Bauer, *La Question des nationalités et la social-démocratie,* dont un extrait substantiel est publié dans l'excellent recueil d'articles rassemblés par G. Haupt, M. Lowy et C. Weill, *Les Marxistes et la question nationale, 1848-1914,* Paris, Maspero, 1974, p. 254.

2. Voir Joseph Staline, « Le marxisme et la question nationale et coloniale », *ibid.,* p. 313.

pas moins important pour nous, n'y a-t-il pas un aspect politique dynamique qui accompagne les différentes étapes du processus et contribue à leur donner forme ? L'adhésion des marxistes à la théorie qui voit dans la lutte des classes la clé de la compréhension de l'histoire et l'âpre concurrence des mouvements nationaux d'Europe centrale et orientale, qui commençaient à les déborder efficacement, les empêchèrent de continuer d'approfondir la question de la nation au-delà d'une rhétorique simpliste dont le but principal était d'affronter les adversaires et de recruter des adeptes[1].

Sans faire particulièrement progresser le débat, d'autres socialistes comprirent cependant bien mieux l'importance de l'aspect démocratique et populaire, mobilisateur et porteur d'espoir, de la création de la nation. Ce sont également eux qui découvrirent le secret de la symbiose séduisante entre socialisme et nationalisme. Du sioniste Ber Borokhov au partisan polonais de la nation Jôzef Pilsudski, jusqu'aux patriotes communistes Mao Tsé-toung et Hô Chi Minh, le socialisme «nationalisé» s'est révélé être, au XX[e] siècle, une formule à succès.

Dans le champ de la recherche pure, on trouve bien, durant la première partie du XX[e] siècle, un certain nombre de débats sur l'idéologie nationale - ils seront abordés plus loin -, mais il faut attendre les années 1950 pour voir apparaître une nouvelle controverse sur la dimension sociale de l'élaboration de la nation. Ce n'est pas un hasard si ce fut un émigrant qui relança le débat. Si la réflexion marxiste constitua une sorte de lunette permettant d'observer la nation « de l'extérieur », le phénomène de l'émigration, avec toutes les conséquences qu'il implique - déracinement, fait de se trouver « étranger » et en position de minorité dominée au sein d'une culture dominante -, représenta une condition presque nécessaire à l'acquisition d'outils méthodologiques plus avancés pour cette investigation. Les principaux chercheurs dans le champ de l'idéologie nationale étaient devenus bilingues dès leur enfance ou dans leur jeunesse, et une bonne partie d'entre eux avaient grandi dans des familles d'émigrés.

Karl Deutsch était un réfugié qui dut quitter la région tchèque des Sudètes au moment de la montée du nazisme et qui trouva par

1. Les remarques critiques de John Breuilly sur l'approche marxiste sont d'un intérêt particulièrement grand. Voir son livre *Nationalism and the State,* New York, St. Martin's Press, 1982, p. 21-28.

la suite sa place dans le monde universitaire américain. Il publia, en 1953, *Nationalisme et communication sociale,* œuvre novatrice qui éveilla peu d'échos mais constitue cependant une étape significative dans les études sur le concept de «nation»[1]. Deutsch ne possédait pas de données suffisantes et son appareil méthodologique était lourd, mais il analysa le processus de modernisation socio-économique, qu'il considérait comme la base de la formation de la nation, avec une intuition exceptionnelle. À ses yeux, le besoin d'un nouveau type de communication pour les masses aliénées des grandes villes, déracinées de leurs collectivités agraires, était à l'origine d'une désintégration sociale et de l'intégration dans les groupes nationaux. La politique démocratique de masse fit le reste. Dans son second essai sur l'idée de nation, publié seize ans plus tard, Deutsch continua de développer cette thèse en décrivant l'historique des mécanismes d'unification sociale, culturelle et politique qui furent à la base du processus de « nationalisation»[2].

Ce n'est que trois décennies après la publication du premier livre de Deutsch que les études sur l'idéologie nationale connurent de nouveaux développements. La révolution rapide des communications dans le dernier quart du XX[e] siècle et la transformation graduelle, en Occident, du travail humain en activité utilisant de plus en plus de signes et de symboles fournirent une toile de fond favorable à la mise en pratique d'une nouvelle analyse de cette question déjà ancienne. Il est possible que les premiers signes d'effritement du statut de l'idéologie nationale classique aient contribué à l'apparition de nouveaux paradigmes, précisément sur le terrain qui vit les débuts de la croissance de la conscience nationale. En 1983 parurent en Grande-Bretagne deux « livres phares » dans ce domaine : *L'Imaginaire national* de Benedict Anderson et *Nations et nationalisme* d'Ernest Gellner. Le nationalisme serait dorénavant analysé principalement au travers d'un prisme socioculturel ; la nation devenait ainsi un projet culturel caractérisé.

La vie d'Anderson s'est déroulée sous le signe de la mobilité entre divers espaces linguistico-culturels. Né en Chine d'un père irlandais et d'une mère anglaise, il partit s'installer en Californie

1. Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication,* New York, MIT, 1953.
2. Karl W. Deutsch, *Nationalism and its Alternatives,* New York, Knopf, 1969.

avec ses parents pendant la Seconde Guerre mondiale. Il fut éduqué principalement en Grande-Bretagne, où il poursuivit des études de relations internationales qui l'amenèrent à se déplacer entre les États-Unis et l'Indonésie. Son essai sur les communautés nationales fait écho à cette biographie, à travers une profonde tendance critique envers toute conception comportant ne serait-ce qu'une trace d'eurocentrisme. Cette impulsion le conduira à affirmer constamment, et, il faut l'avouer, de façon très peu convaincante, que les pionniers de la conscience nationale dans l'histoire moderne furent précisément les Créoles, à savoir les descendants des colons nés dans les deux parties du continent américain.

Nous retiendrons ici la définition originale de la nation telle qu'elle apparaît dans son livre : « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine[1] ». Tout groupe dont la taille est supérieure à celle d'une tribu ou d'un village constitue, naturellement, une communauté imaginée, puisque ses membres ne se connaissent pas les uns les autres. Tel était le cas des grandes communautés religieuses d'avant l'époque moderne. La nation, cependant, dispose de nouveaux outils de représentation de l'appartenance que ne possédaient pas les sociétés dans le passé.

Anderson insiste à plusieurs reprises sur le fait que la montée du capitalisme et de l'imprimerie commença, dès le XVe siècle, à remettre en cause la traditionnelle séparation historique entre les « hautes » langues sacrées et les dialectes locaux variés utilisés par les masses. Elle renforça également la langue administrative en vigueur dans les diverses monarchies européennes, posant ainsi les bases de la formation des futures langues nationales territoriales telles qu'elles existent de nos jours. Le roman et le journal furent les premiers acteurs originaux de la cristallisation d'un nouvel espace de communication définissant les contours de la nation, qui devinrent de plus en plus nets. La carte géographique, le musée ainsi que les autres outils culturels contribuèrent par la suite à cette œuvre de construction nationale.

Afin que les lignes frontières de la nation deviennent plus marquées et plus rigides, les deux cadres historiques ancestraux qui l'avaient précédée, la communauté religieuse et la royauté dynastique, devaient subir un déclin significatif. Ce recul fut à la fois

1. Anderson, *L'Imaginaire national, op. cit.,* p. 19.

institutionnel et mental. Non seulement le statut des principaux rouages monarchiques et des hiérarchies ecclésiastiques connut un relatif affaiblissement, mais la conception religieuse du temps subit une rupture décisive, qui n'épargna pas non plus la foi traditionnelle en un monarque de droit divin. Les citoyens de la nation, contrairement aux sujets des royautés, commencèrent à se considérer comme égaux et, fait non moins essentiel, comme maîtres de leur destin, c'est-à-dire comme souverains.

Nation et nationalisme, d'Ernest Gellner, peut être, dans une large mesure, assimilé à un complément de l'œuvre d'Anderson. Pour lui, de même que pour ce dernier, la nouvelle culture constitue le facteur principal de la formation de la nation et il considère également le processus de modernisation comme étant à l'origine de l'essor de la nouvelle civilisation. Mais, avant que de discuter ses idées, on peut remarquer que la loi de l'« outsider » peut aussi lui être appliquée. Tout comme Deutsch, Gellner était un jeune réfugié forcé de quitter la Tchécoslovaquie avec sa famille à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Ses parents s'installèrent en Grande-Bretagne, où il grandit, fut éduqué et devint avec le temps un éminent anthropologue et philosophe. Tous ses travaux comportent une dimension de comparaison entre les diverses cultures qui ont contribué à sa formation. Son essai dense et brillant débute par une double définition : « 1. Deux hommes sont de la même nation si et seulement s'ils partagent la même culture quand la culture à son tour signifie un système d'idées, de signes, d'associations et de modes de comportement et de communication. 2. Deux hommes sont de la même nation si et seulement s'ils se *reconnaissent* comme appartenant à la même nation. En d'autres termes, *ce sont les hommes qui font les nations* [...][1]. »

L'aspect subjectif doit donc compléter le pan objectif. Ensemble, ils désignent un phénomène historique nouveau et inconnu avant les débuts du monde bureaucratique et industrialisé.

La division du travail plus développée, dans laquelle l'activité humaine est moins physique et plus symbolique, et la mobilité professionnelle plus importante ont ébranlé et fait s'effondrer les cloisons traditionnelles des sociétés agraires, dans lesquelles subsistèrent pendant des centaines et des milliers d'années des

1. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.,* p. 19. Il est aussi grandement recommandé de lire son dernier ouvrage, que son fils a fait publier après sa mort : *Nationalism,* New York, New York University Press, 1997.

cultures clivées et compartimentées qui se côtoyaient. Dorénavant, le monde productif avait besoin, pour fonctionner, de codes culturels homogènes. La nouvelle mobilité professionnelle, horizontale et verticale, a brisé le cercle fermé de la haute culture et a forcé celle-ci à se transformer en une culture de masse qui alla en s'élargissant. La généralisation de l'éducation et de l'alphabétisation assura les conditions nécessaires au passage vers une société industrielle développée et dynamique. C'est là, d'après Gellner, que se trouve la clé du phénomène politique nommé nation. La formation du groupe national est donc un processus socioculturel caractérisé, qui nécessite cependant l'existence d'un mécanisme étatique quelconque, local ou étranger, dont la présence même autorise ou provoque l'évolution de la conscience nationale, l'élaboration d'une culture, puis son organisation.

Nombreux sont ceux qui ont pris leurs distances par rapport à certains points de départ de la thèse gellnérienne[1]. Le nationalisme a-t-il toujours « attendu » la fin du processus d'industrialisation pour agiter son drapeau et promouvoir ses symboles ? Ne trouve-t-on aucun sentiment national, c'est-à-dire aucune aspiration à la souveraineté de la nation, dans les premières phases du capitalisme, avant l'apparition d'une division du travail complexe et développée ? Une partie de ces critiques était convaincante, mais on doit cependant porter au crédit de Gellner son important acquis théorique : la cristallisation de la nation à son stade avancé dépend d'une culture unifiée - et est liée à sa formation - qui ne peut exister que dans le cadre d'une société qui a perdu ses caractéristiques agraires traditionnelles.

A la lumière des conclusions théoriques d'Anderson et de Gellner, et sur la base d'un certain nombre d'hypothèses de travail de chercheurs qui ont suivi leurs traces, on peut, de façon générale, différencier la « nation » des autres unités sociales ayant existé dans le passé par plusieurs traits spécifiques, et ce malgré la fluidité de son contenu et le fait qu'elle possède de multiples visages sur le plan historique :

1. Une nation est un groupe humain dans lequel se forme une culture de masse hégémonique qui se veut commune et accessible à tous ses membres, par le moyen d'une éducation globale.

1. Voir par exemple les critiques, dans le recueil favorable à cette thèse, de John A. Hall (dir.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

2. Au sein de la nation s'élabore une conception d'égalité civique parmi ceux qui sont considérés et se voient eux-mêmes comme ses membres. Cet organisme civil se considère lui-même comme souverain, ou bien réclame son indépendance politique s'il ne l'a pas encore obtenue.

3. Il doit exister une continuité culturelle et linguistique unificatrice, ou du moins une quelconque représentation globale de la formation de cette continuité, entre les représentants de la souveraineté de fait, ou ceux de l'aspiration à l'indépendance, et le moindre des citoyens.

4. A l'inverse des sujets du monarque par le passé, les citoyens qui s'identifient à la nation sont censés, pour vivre sous sa souveraineté, être conscients de leur appartenance à celle-ci ou aspirer à en constituer une partie.

5. La nation possède un territoire commun dont les membres ressentent et décident qu'ils en sont, ensemble, les possesseurs exclusifs. Toute atteinte à celui-ci est éprouvée avec la même intensité que la violation de leur propriété privée personnelle.

6. L'ensemble des activités économiques sur le domaine de ce territoire national, après l'obtention de la souveraineté indépendante, prévalait, du moins jusqu'à la fin du XX[e] siècle, sur les relations avec les autres économies de marché.

Il s'agit évidemment d'une représentation idéale, dans le sens wébérien du terme. Nous avons déjà fait allusion plus haut à l'existence, au sein de presque toutes les nations, ou à leurs côtés, de communautés linguistico-culturelles minoritaires dont le processus d'intégration dans la métaculture dominante est plus lent que celui des autres groupes. Dans la mesure où le principe d'égalité civile ne leur a pas été inculqué assez rapidement, il cause même en permanence des frictions et des ruptures. Dans quelques cas, rares et exceptionnels, par exemple en Suisse, en Belgique ou au Canada, l'État national a officiellement conservé deux ou trois langues dominantes qu'il était trop tard pour relier entre elles et qui se sont cristallisées séparément[1]. Cependant, en parallèle à

1. Tout en combinant d'autres éléments culturels, avec le principe de décentralisation et un haut niveau d'implication civique dans la politique. À propos du modèle suisse, voir l'ouvrage ancien de Hans Kohn, *Nationalism and Liberty. The Swiss Example,* Londres, Allen and Unwin, 1956, ainsi que l'ouvrage plus récent d'Oliver Zimmer, *A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761-1891,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

tout ce système, et à l'encontre du modèle prenant forme, certains secteurs spécifiques, productifs et financiers, ont échappé dès le début à la logique dominante de l'économie de marché nationale pour dépendre directement de l'offre et de la demande mondiales.

Il convient d'insister à nouveau sur le fait que seul le monde postagraire, avec sa répartition différente du travail, sa mobilité sociale spécifique et ses nouvelles technologies de communication, a créé les conditions favorables à l'élaboration de sociétés à tendance linguistico-culturelle homogène, dans lesquelles les notions d'identité et de conscience de soi sont le fait non seulement d'élites restreintes, comme cela avait toujours été le cas dans le passé, mais de l'ensemble des masses productives. S'il a toujours existé des groupements humains aux clivages et à la stratification linguistico-culturels caractérisés, des grands empires aux groupes d'allégeance religieuse, en passant par le tissu social féodal, tous désormais, supérieurs et subordonnés, riches et pauvres, érudits et moins cultivés, étaient censés se sentir appartenir à une nation et, ce qui n'est pas moins significatif, étaient sûrs d'être égaux quant à leur degré d'appartenance à cette entité.

La conscience de l'égalité légale, civique et politique, fruit essentiellement de la mobilité sociale caractéristique de l'ère du capitalisme commercial, puis industriel, a donc contribué à la création d'un abri identitaire accueillant, et ceux qui ne se sont pas abrités sous son parapluie ou qui n'y ont pas été invités ne sont pas considérés comme membres du corps de la nation, c'est-à-dire comme faisant intimement partie de ce paradigme égalitaire. C'est également ce dernier qui fonde l'aspiration politique voyant dans le « peuple » une nation destinée à être entièrement maîtresse d'elle-même. Cet aspect démocratique, à savoir le « gouvernement du peuple », est entièrement moderne et différencie radicalement les nations des anciennes configurations sociales (tribus, sociétés paysannes sous des royautés dynastiques, communautés religieuses à hiérarchie interne et même « peuples » prémodernes).

On ne retrouve ce sentiment global d'égalité civique, cette soif obstinée de l'ensemble des masses d'être maîtresses d'elles-mêmes, dans aucun groupe humain avant le processus de modernisation. Les hommes ont commencé à se considérer comme des créatures souveraines et de là découle la conscience, ou l'illusion, leur permettant de penser qu'ils peuvent se gouverner eux-mêmes par le truchement de la représentation politique. Voilà le noyau

psychologique qui se trouve au cœur de toutes les expressions nationales de l'époque moderne. Le principe du droit à l'autodétermination, accepté depuis la fin de la Première Guerre mondiale comme le point de départ directeur des relations internationales, constitue dans une large mesure la traduction universelle de ce processus de démocratisation, indiquant le poids des nouvelles masses dans la politique moderne.

La naissance de la nation est, bien sûr, un véritable processus historique, mais non un phénomène purement spontané. Pour renforcer le sentiment abstrait de fidélité au groupe, la nation avait besoin, comme la communauté religieuse avant elle, de rituels, de fêtes, de cérémonies et de mythes. Pour se délimiter et se fondre en une seule entité rigide, il lui fallait des activités culturelles publiques et continues ainsi que l'invention d'une mémoire collective unificatrice. Un nouvel ensemble de normes et de pratiques internes était également nécessaire à la formation d'une méta-conscience, une sorte d'idéologie unifiante, ce que constitue la doctrine nationale.

De l'idéologie à l'identité

Durant de nombreuses années, les chercheurs, en particulier les historiens, virent dans les nations un phénomène ancestral. En les lisant, nous avons parfois le sentiment que l'histoire véritable n'a commencé qu'avec l'apparition des groupes nationaux. Ces penseurs mélangent sans cesse présent et passé, plaquant leur monde culturel contemporain, homogène et démocratique, sur des univers définitivement disparus. Ils se fondent sur des documents historiques, provenant des foyers de forces politiques et intellectuelles des sociétés traditionnelles, qu'ils ont retraduits dans les langues standardisées actuelles et adaptés à leur esprit national. Dans la mesure où, à leurs yeux, les nations existent depuis toujours, seule la montée de la doctrine nationale en tant qu'idéologie formulée était un phénomène nouveau.

La bombe théorique déclenchée par Ernest Gellner fit trembler la plupart de ces chercheurs et les effraya. « C'est le nationalisme qui crée les nations, et non pas le contraire[1] », déclara celui-ci

1. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.,* p. 86.

avec le radicalisme tranchant qui le caractérise, forçant tout le monde, même ceux qui ne le désiraient pas, à se confronter de nouveau à la question. La modernisation économique, administrative et technologique a créé la nécessité de la nation et l'infrastructure dont elle avait besoin. Mais ce processus a été accompagné de pratiques idéologiques déterminant et programmant (ou susceptibles de le faire dans l'avenir, mais ne possédant pas encore un caractère hégémonique suffisant à l'intérieur d'un cadre étatique donné) la langue, l'éducation, la mémoire et autres éléments culturels qui définissent et fixent les lignes de démarcation de la nation. D'après la logique qui unifie toutes ces pratiques idéologiques, « l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes[1] ».

Après Gellner, l'historien Eric Hobsbawm examina de près les conditions et les moyens par lesquels les rouages politiques, ou les mouvements politiques qui aspirèrent à la fondation d'États, créèrent et formèrent des unités nationales à partir d'un mélange de matériaux culturels, linguistiques et religieux existants. Hobsbawm tempéra cependant les audacieuses théories de Gellner d'un avertissement. La nation est pour lui «un phénomène double, essentiellement construit d'en haut, mais qui ne peut être compris si on ne l'analyse pas aussi par le bas, c'est-à-dire à partir des hypothèses, des espoirs, des besoins, des nostalgies et des intérêts [...] des gens ordinaires[2] ».

Il nous est bien sûr généralement difficile de savoir ce que les « gens ordinaires » ont pensé dans l'histoire, puisqu'ils n'ont presque pas laissé derrière eux de traces écrites, de témoignages qui servent « fidèlement » les historiens dans leur œuvre de dévoilement du passé. Mais la disposition des citoyens des nouveaux États-nations à s'engager dans l'armée et à se combattre dans des conflits, qui devinrent ainsi des guerres totales, l'enthousiasme enivrant des foules dans les compétitions sportives internationales, leur comportement passionné lors des cérémonies et des fêtes officielles, ou encore leurs préférences politiques telles qu'elles se sont exprimées à travers les votes électoraux les plus décisifs tout au long du XX[e] siècle, constituèrent dans une large mesure la preuve de la réussite de l'idée de nation comme phénomène populaire captivant.

1. *Ibid.,* p. 11.

2. Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780,* Paris, Gallimard, 2001, p. 29.

Et ce à juste titre, car seul le cadre des nouveaux États nationaux-démocratiques en a fait les possesseurs légaux de l'État moderne, sur le plan tant formel que psychologique. Les royautés du passé appartenaient aux rois, aux princes et aux nobles, non aux membres de la société qui les soutenaient sur le plan productif. Les entités politico-démocratiques de l'époque moderne sont considérées par les masses comme des propriétés collectives, et cette possession imaginaire implique également un droit de propriété sur le territoire national du nouvel État. Grâce aux cartes imprimées, qui n'étaient bien sûr pas fréquentes dans le monde prémoderne, ces masses sont même désormais conscientes des dimensions exactes de l'État, c'est-à-dire qu'elles connaissent les frontières de leur possession commune et « éternelle ». De là découlent, notamment, leur patriotisme enfiévré ainsi que leur impressionnante disposition à tuer et à se faire tuer non seulement pour l'abstraite patrie tout entière, mais aussi pour la plus petite parcelle de sa terre.

L'idée nationale ne s'est naturellement pas développée de la même façon dans toutes les classes sociales, et elle n'a certes jamais réussi à éradiquer totalement les anciennes identités collectives, mais elle est sans aucun doute devenue hégémonique à l'ère dite moderne.

L'hypothèse selon laquelle les formes de l'identité et de la représentation de la nation ont été créées, inventées ou élaborées par l'idéologie nationale ne présuppose pas qu'il s'agissait d'une invention fortuite ou du fruit de l'esprit d'hommes politiques et de penseurs malintentionnés. Nous n'évoluons pas, sur ce terrain, dans une sorte de sombre univers de conspirations, ni même de manipulations politiques. Les élites gouvernantes ont, certes, encouragé l'élaboration de l'identité nationale des masses, essentiellement dans le but de s'assurer la pérennité de leur fidélité et de leur obéissance, mais la conscience nationale reste néanmoins un phénomène d'ordre intellectuel et affectif échappant à ce rapport de force de base de la modernité. Elle est le fruit de l'entrecroisement de divers processus historiques qui ont vu le jour dans le monde occidental capitaliste en développement il y a environ trois cents ans. Elle est tout à la fois conscience, idéologie et identité, embrassant tous les groupes humains et répondant à un ensemble de besoins et d'attentes. Si l'identité est le prisme par lequel l'individu ordonne le monde et qui lui permet de se constituer comme sujet, l'identité nationale est celui au moyen duquel

l'État structure une population diverse et l'aide à se percevoir comme sujet historique spécifique.

Dès les premières étapes de la modernisation, la destruction des rapports de dépendance agraires, l'effondrement des liens communautaires traditionnels qui les caractérisaient et le recul des croyances qui délimitaient leur cadre identitaire ont produit des manques et des vides psychologiques que le sentiment national a entrepris de combler en un flot rapide et grossissant. L'éclatement, en raison du développement de la mobilité professionnelle et de l'urbanisation, des formes de solidarité et d'identité que connaissaient les petites unités humaines des villages ou les petites agglomérations, le départ du foyer paternel et l'abandon des objets et des espaces connus ont causé des déchirures cognitives que seule une politique identitaire totalisante comme la politique nationale pouvait guérir par une vigoureuse intervention rendue possible grâce aux nouveaux moyens dynamiques de communication.

On verra fleurir pour la première fois, à la cime de l'arbre de la religion, les bourgeons encore à demi clos d'une idéologie nationale au « printemps » politique de la révolution puritaine du XVII[e] siècle en Angleterre (peut-être la fécondation elle-même a-t-elle eu lieu lors de la rupture avec la papauté de Rome de la future Église anglicane)[1]. Nous avons été témoins, depuis lors, de l'éclosion de ces bourgeons et de leur lente ramification vers l'orient et vers l'occident, au rythme de la modernisation. Leur floraison éclatante est encore plus marquante à l'ère des révolutions de la fin du XVIII[e] siècle. Les combattants pour l'indépendance de l'Amérique du Nord ou les révolutionnaires français étaient déjà animés par une conscience nationale étroitement liée à l'idée de « souveraineté du peuple », cri de guerre décisif des temps nouveaux, en voie de maturation.

Dans la célèbre formule « No taxation without représentation », brandie par les audacieux colons révoltés face à la puissante Angleterre, conscience nationale et démocratie sont déjà présentes, comme la double effigie d'une créature futuriste, tel le Janus aux deux visages, qui se ruerait en avant.

Quand l'abbé Sieyès écrivit en 1789 son célèbre essai *Qu'est-ce que le tiers état ?,* l'idéologie nationale-démocratique palpitait

1. Krishan Kumar, *The Making of English National Identity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003 : ouvrage consacré aux développements plus tardifs du nationalisme en Grande-Bretagne.

déjà entre les lignes. Trois ans après, elle devenait l'étendard porté au grand jour dans les villes de France enfiévrées. Les rituels de l'État national, avec ses cérémonies, ses fêtes et ses hymnes, commençaient à apparaître comme des manifestations naturelles et évidentes aux yeux des révolutionnaires jacobins et de leurs héritiers.

La remise en cause des structures royales traditionnelles à l'époque des guerres de conquête napoléoniennes a accéléré le développement de ce que l'on peut déjà considérer comme le « virus » idéologique principal de la modernité politique. Ce germe « national-démocratique » a été introduit au cœur des soldats français dès lors qu'ils turent persuadés que chacun d'entre eux possédait dans sa giberne le bâton de maréchal. Même les cercles qui commençaient à s'opposer aux conquêtes napoléoniennes et les mouvements démocratiques qui appelaient à la révolte contre les royaumes traditionnels devinrent rapidement partisans de la nation. La logique historique de ce phénomène grandissant était claire. Car ce n'est, en effet, que dans le cadre de l'État national que le « pouvoir du peuple » peut être mis en œuvre.

D'autant que les anciens empires dynastiques affaiblis, aussi bien les monarchies prussienne et austro-hongroise que le tsarisme russe par la suite, durent eux aussi s'adapter au renouveau national, même si ce fut à dose mesurée, afin de tenter de prolonger, autant que possible, leur existence finissante. Tout au long du XIXe siècle, l'idée nationale s'imposa dans presque tous les recoins de l'Europe ; elle n'atteignit cependant sa pleine maturité qu'avec l'adoption, vers la fin du siècle, du suffrage universel et de la loi sur l'éducation obligatoire, ces deux réalisations primordiales de la démocratie de masse étant également celles qui parachevèrent l'œuvre de la construction nationale.

Au XXe siècle, l'idée nationale s'emplit d'une sève vitale nouvelle. Les entreprises opprimantes de l'expansion coloniale outremer entraînèrent la formation d'une pléthore de nouvelles nations. De l'Indonésie à l'Algérie et du Vietnam à l'Afrique du Sud, l'identité nationale devint un patrimoine mondial[1]. Peu nombreux

1. À propos du développement de la question nationale en dehors de la sphère européenne, il est conseillé de lire les deux essais du chercheur d'origine indienne Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World,* Tokyo, Zed Books, 1986 ; *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

sont aujourd'hui ceux qui ne se considèrent pas comme faisant partie d'une nation définie et n'ont pas le désir de posséder l'entière souveraineté sur eux-mêmes.

C'est l'Américain Carlton Hayes, peut-être le premier chercheur universitaire spécialiste de l'identité nationale, qui compara, dès les années 1920, la force de celle-ci à la puissance des grandes religions traditionnelles[1]. Hayes, qui était croyant lui-même, pensait encore que l'existence des nations remontait aux temps anciens, mais il mit l'accent sur l'aspect créateur et constructeur de l'idée nationale moderne et mena, par ailleurs, une comparaison globale entre la croyance en un Dieu transcendant et la foi puissante dans la supériorité de la nation. Bien qu'il fût essentiellement spécialiste de l'histoire des idées, Hayes présumait que l'idéologie nationale constituait bien plus qu'une simple philosophie politique supplémentaire, expression d'un processus historique socio-économique, car elle portait en elle un énorme potentiel destructeur ; les millions de morts « pour la nation » de la récente Grande Guerre étaient encore présents à sa mémoire lorsqu'il écrivit son premier livre.

Pour Hayes, le recul du christianisme dans l'Europe du XVIII[e] siècle n'était pas l'expression de la disparition totale de la foi obstinée et ancestrale des hommes en des forces extérieures et supérieures à eux. La modernisation n'avait fait que transformer les anciens objets de la religion. La nature, la science, l'humanisme, le progrès sont des catégories rationnelles, mais qui incluent également des éléments de puissance surhumaine auxquels l'homme reste subordonné. Le summum de l'évolution intellectuelle et religieuse de la fin du XVIII[e] siècle fut l'apparition de l'idéologie nationale, qui, ayant pris naissance au cœur de la civilisation chrétienne, en portait déjà dès le début certains des signes de reconnaissance. Tout comme l'Église dans l'Europe du Moyen Âge, l'État national régente la foi à l'époque moderne. Il se regarde comme remplissant une mission éternelle, exige qu'on l'adore, remplace le baptême et le mariage religieux par un enregistrement civil méticuleux, va même jusqu'à considérer ceux qui expriment des doutes quant à leur identité nationale comme des traîtres et des hérétiques, etc.

1. Carlton J.H. Hayes, « Nationalism as a religion », in *Essays on Nationalism* (1926), New York, Russell, 1966, p. 93-125 ; *Nationalism. A Religion,* New York, Macmillan, 1960.

Nombreux sont ceux qui, comme Hayes, ont vu dans l'idée de la nation une forme moderne de religion. Benedict Anderson, par exemple, y trouva une sorte de croyance qui tente de se confronter, d'une façon originale et nouvelle, au caractère définitif de la mort[1]. Certains l'ont considérée comme un type de théosophie qui, à l'époque de la modernisation perturbatrice et dissolvante, réussit à insuffler une signification à la vie humaine. Pour eux, la nouvelle foi laïque avait pour rôle essentiel de donner un sens à une réalité en perpétuel changement. D'autres chercheurs, enfin, ont analysé l'idéologie nationale précisément comme une religion moderne destinée à fixer et à stabiliser des échafaudages rituels en un ordre social et en une hiérarchie de statuts. Cependant, même si nous acceptons l'une ou l'autre de ces hypothèses sur le caractère spirituel de la doctrine nationale, reste bien sûr la double question qui n'a pas encore reçu de réponse : apporte-t-elle vraiment ce que l'on pourrait qualifier de réelle métaphysique de l'âme, et résistera-t-elle aussi longtemps, au plan historique, que les cultes monothéistes ?

Il existe des différences essentielles entre les religions traditionnelles et l'idée nationale ; on peut affirmer clairement, par exemple, que la dimension universelle et missionnaire qui caractérise la majeure partie des croyances en Dieu ne s'accommode pas des grandes lignes de la doctrine nationale, laquelle a tendance à se limiter en permanence. Le fait que la nation se prenne toujours elle-même comme objet d'adoration, et non comme une entité transcendante qui la dépasse, influe de façon très significative sur le mode d'adhésion des masses à l'État, phénomène qui n'existait que sporadiquement dans le monde traditionnel. Cependant, il est difficile de contester que l'idéologie nationale est celle qui ressemble le plus aux religions traditionnelles par la puissance avec laquelle elle réussit à transcender les classes sociales et par son aptitude à rassembler dans un sentiment d'appartenance commune. C'est celle qui, plus que toute autre conception du monde ou tout autre système normatif, a su élaborer et façonner à la fois l'identité personnelle et celle du groupe, et qui a réussi, malgré son haut degré d'abstraction, à parfaire l'imbrication des deux. Ni l'identité de classe, ni la parenté communautaire, ni l'identité religieuse traditionnelle n'ont eu la force de s'y opposer à long terme. Elles

1. Anderson, *L'Imaginaire national, op. cit.*, p. 26.

n'ont certes pas été éliminées, mais n'ont pu continuer d'exister qu'en s'intégrant au système symbiotique de liens créés par la nouvelle identité dominante.

Il en fut de même pour d'autres idéologies et pour divers mouvements politiques qui n'ont réussi à fleurir et à prospérer qu'en négociant leur existence avec celle de la récente idée nationale. Ce fut le cas, comme nous l'avons mentionné plus haut, du socialisme sous toutes ses formes, mais aussi du communisme, tant dans le tiers-monde que dans l'Europe conquise de la Seconde Guerre mondiale, et en Union soviétique même. N'oublions pas que, avant d'apporter des solutions brutales et répressives au conflit entre le capital et le travail, le fascisme et le national-socialisme étaient d'abord des variantes particulières de doctrines nationales radicales et agressives. Le colonialisme et l'impérialisme modernes des États-nations libéraux ont presque toujours été soutenus dans la métropole par des mouvements nationalistes populaires, et l'idéologie nationale étatique leur a servi de justification affective et politique pour le financement de leur expansion à toutes ses étapes.

L'idée de nation est donc une conception globale, portée par le processus socioculturel de modernisation et qui fut utilisée par lui comme la principale réponse aux besoins psychologiques et politiques d'énormes ensembles d'individus précipités dans les labyrinthes du monde nouveau. L'idéologie nationale n'a peut-être pas vraiment inventé les nations, comme l'avait catégoriquement affirmé Gellner, mais elle n'a pas non plus été créée par elles ni par les peuples qui les ont précédées. La formation des nations à l'ère moderne s'est faite parallèlement à la cristallisation de la pensée nationale. Sans elle et sans ses outils politiques et intellectuels, les nations n'auraient pu se former ni, certainement, les États-nations se cristalliser. Chaque étape de la définition de la nation et des grandes lignes de sa culture a été le fruit d'une réalisation consciente et intentionnelle, rendue possible par la création de mécanismes qui ont permis cette démarche. C'est dire que, si l'activité nationale s'est réalisée consciemment, la reconnaissance nationale s'est formée dans l'action. Il s'est agi en fait d'un véritable processus simultané de représentation, d'invention et d'autocréation[1].

1. Les modes de constitution des nations ne sont pas identiques à ceux menant à l'émergence de la classe ouvrière moderne comme l'a brillamment

Les modes de représentation et de création, et donc les frontières de ces nouvelles unités humaines, ont varié suivant les lieux. Comme tous les autres phénomènes idéologiques et politiques, ils étaient en prise sur leurs histoires spécifiques.

Du mythe ethnique à l'imaginaire civique

Hans Kohn, sioniste d'origine tchéco-allemande, qui, lassé de l'idéologie nationale juive, quitta la Palestine mandataire à la fin des années 1920 pour les États-Unis, fit partie, aux côtés de Carlton Hayes, des pionniers de la recherche universitaire sur la question de la nation. Sa connaissance de la vie en Europe de l'Est ainsi que sa participation à la Première Guerre mondiale, son expérience de l'entreprise de colonisation sioniste, sa déception et son émigration à New York enrichirent ses travaux d'une précieuse dimension comparative, moins présente chez son confrère Hayes[1]. Il était, lui aussi, prisonnier de la conception essentialiste selon laquelle les peuples et les nations existent depuis toujours, et pensait que seule la conscience nationale était un phénomène nouveau, qu'il fallait interpréter dans le cadre de la modernisation. Son œuvre est donc à rattacher, pour sa plus grande part, à l'« histoire des idées », bien que l'on retrouve chez lui une tentative hésitante pour y intégrer une dimension sociopolitique. Sa contribution cruciale à l'analyse de l'idée nationale réside dans sa tentative novatrice pour en cartographier les diverses expressions.

Bien que Kohn ait commencé à s'intéresser à la question de l'idéologie nationale dès les années 1920, ce n'est qu'en 1944, avec la publication de son ouvrage d'une large portée *L'Idée du nationalisme,* qu'il élabora sa célèbre théorie de la « dichotomie », qui lui valut autant d'adeptes que d'opposants[2]. Si la Première

démontré l'historien britannique E.P. Thompson, bien que les principes directeurs dans la déconstruction de l'approche essentialiste concernant ces deux entités - la nation et la classe - aient de nombreux points communs. Voir E.P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1963), Paris, Gallimard-Seuil, 1988.

1. Sur sa vie captivante et le développement de sa pensée, voir l'article de Ken Wolf, «Hans Kohn's Liberal Nationalism : The Historian as Prophet », *Journal of History of Ideas,* 37, 4, 1976, p. 651-672.

2. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (1944), New York, Collier Books, 1967. Parmi ses premiers essais, il convient de signaler son ouvrage pionnier : *A History of Nationalism in the East,* New York, Harcourt, 1929.

Guerre mondiale le mit sur la voie de la recherche sur l'idéologie nationale, la Seconde détermina le caractère de sa sensibilité idéologico-politique et fixa en fait la configuration de son apport théorique. Pour Kohn, l'idée de la nation peut se diviser en deux courants principaux. Le premier est une tendance occidentale, à l'approche fondamentalement volontariste, qui s'est développée autour de l'océan Atlantique et dont le représentant le plus à l'est est la Suisse. Face à elle, on trouve une identité nationale organique qui a émergé à partir de la région du Rhin et s'est étendue vers l'est, unifiant l'Allemagne, la Pologne, l'Ukraine et la Russie.

L'idéologie nationale occidentale, à l'exception bien sûr du cas de l'Irlande, est un phénomène original qui s'est cristallisé sur la base de forces sociopolitiques autochtones, sans intervention extérieure. Elle est généralement apparue dans des États existants, déjà forts et plongés dans un processus de modernisation, ou bien à leur création. Elle s'est abreuvée, sur le plan idéologique, de la tradition de la Renaissance et de l'ère des Lumières, ses principes étant fondés sur l'individualisme et le libéralisme tant juridique que politique. La couche hégémonique qui portait cette conscience nationale s'appuyait sur une bourgeoisie puissante et laïque, qui fonda des institutions civiles dont la force politique fut à la base de l'élaboration de la démocratie libérale. Cette bourgeoisie était sûre de sa stabilité, et la politique nationale qui se cristallisa dans son cadre eut généralement une tendance à l'ouverture et à l'intégration. Le processus d'accès à la citoyenneté américaine, britannique, française, hollandaise ou suisse ne repose pas uniquement sur l'origine et la naissance mais également sur l'adhésion volontaire. Nonobstant toutes les différences entre les diverses conceptions nationales, toute personne qui adopte la citoyenneté de l'un de ces pays est considérée sur les plans juridique et idéologique comme un membre à part entière de la nation, et l'État y est envisagé comme la propriété commune de tous les citoyens.

Pour Kohn, la conscience nationale qui se développa en Europe de l'Est (la Tchécoslovaquie constituant à cet égard, dans une certaine mesure, une exception) fut en revanche principalement catalysée, sur le plan historique, par un élément extérieur. Elle ne prit son envol qu'avec les conquêtes napoléoniennes et revêtit tout d'abord la forme d'un mouvement d'opposition et de ressentiment contre les idées des Lumières. L'idée nationale y précéda la cristallisation d'un mécanisme étatique moderne avec laquelle elle n'eut en fait pas de lien direct. Les classes moyennes de ces

sociétés étaient peu développées et les institutions civiles qu'elles mirent en place étaient dépendantes des autorités royales et aristocratiques. L'identité nationale qu'elles adoptèrent était méfiante et mal assurée. Aussi chercha-t-elle à s'appuyer sur les anciens liens du sang et de l'origine, prenant pour base une définition rigide de la nation comme entité organique exclusive.

Les philosophies nationales qui prospérèrent à partir du XIX[e] siècle sur les terres de la future Allemagne, sur le territoire qui deviendrait la Pologne ou dans une Russie encore sous la férule des tsars furent marquées d'une empreinte réactionnaire et irrationnelle. Elles influencèrent les tendances politiques futures qui se développèrent dans ces régions ; le sentiment national allemand est caractérisé par sa mystique du sang et de la terre, tout comme l'effervescence nationale des pays slaves d'Europe de l'Est est imprégnée de romantisme conservateur. On ne pouvait plus, dorénavant, s'affilier à ces nations en formation puisqu'elles se considéraient comme provenant d'une essence ethnobiologique ou ethnoreligieuse séparée. Les frontières de la nation étaient identiques et recouvraient celles des « ethnies », dans lesquelles on ne pouvait pénétrer sur un postulat volontariste. C'était le produit historique caractérisé de cette politique identitaire.

La théorie dichotomique de Kohn, présentée ici dans ses grandes lignes, sans entrer dans les nuances qu'elle comporte, est sans aucun doute fondamentalement normative, et elle se développa principalement en réaction à la montée du nazisme. Cet immigrant, qui avait déjà traversé plusieurs cultures et mouvements nationaux, voyait dans la suridentité collective des États-Unis, dernier lieu où il trouva refuge, l'expression la plus élevée des tendances universelles qui avaient investi la culture occidentale. L'Allemagne et l'Europe de l'Est, en revanche, avaient, à ses yeux, canalisé tous les mythes et les légendes des représentations collectives antiques, organiques et ethnicistes[1].

L'idéalisation par Kohn de la conception américaine de la citoyenneté et de l'ensemble de l'idéologie nationale anglo-saxonne ne résiste évidemment pas aujourd'hui à l'examen critique, et il n'est pas surprenant que sa théorie ait connu un nombre

1. Voir également Hans Kohn, *Nationalism, its Meaning and History,* Princeton, Van Nostrand, 1955, p. 9-90 ; *The Mind of Germany. The Education of a Nation,* Londres, Macmillan, 1965 ; *Readings in American Nationalism* (avec D. Walden), New York, Van Nostrand, 1970, p. 1-10.

non négligeable d'opposants. On peut cependant distinguer, quoique de façon très approximative, deux courants dans la critique adressée à son œuvre : le premier se réfère à la trop grande schématisation de sa division et aux faiblesses empiriques de ses descriptions historiques, sans contredire pour autant les lignes directrices de son analyse. Le second rejette totalement la distinction de base entre idéologie nationale politico-civique et ethnico-organique, tout en suggérant une apologie cachée de la dernière[1].

On peut en fait repérer, dans le développement de ces sociétés occidentales que Kohn a catégorisées comme nations civiques, volontaristes et intégratives, tels les États-Unis, la Grande-Bretagne, la France ou la Hollande, un mouvement et des tensions entre des tendances diverses. L'identité anglo-saxonne protestante a constitué, tout au long du XIX[e] siècle, l'élément dominant et exclusif de l'identité nationale américaine. Non seulement celle-ci excluait les Indiens, les immigrants asiatiques et les esclaves africains noirs, mais elle manifestait souvent aussi une haine et des craintes identitaires marquantes à l'encontre des personnes originaires d'Europe de l'Est. Lorsque Kohn écrivit son livre précurseur, au début des années 1940, les citoyens noirs n'étaient considérés dans aucun des États du sud des États-Unis comme faisant partie intégrante de la grande nation démocratique[2].

Bien que les Britanniques aient toujours été fiers de leurs origines composites (normande, Scandinave, etc.), des intellectuels et des dirigeants politiques, au summum de la puissance de l'Empire britannique libéral, virent dans le caractère natif anglais la source de sa supériorité, et leur attitude vis-à-vis des habitants des colonies fut toujours prétentieuse et méprisante. Un bon nombre de Britanniques se sont raccrochés à leur ascendance anglo-saxonne, et les Gallois et les Irlandais « d'origine celte pure » furent considérés comme inférieurs et n'appartenant pas véritablement au «peuple chrétien élu». Tout au long du XIX[e] siècle, au cours

1. À ce sujet, il est recommandé de consulter la critique de Taras Kuzio, « The myth of the civic State : A critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism », *Ethnic and Racial Studies,* 25, 1, 2002, p. 20-39.

2. Au sujet du concept de la nation aux États-Unis, voir Susan-Mary Grant, « Making history : Myth and the construction of American nationhood », *in* G. Hosking et G. Schöpflin (dir.), *Myths and Nationhood,* New York, Routledge, 1997, p. 88-106, et Gore Vidal, *Inventing a Nation : Washington, Adams, Jefferson,* New Haven, Yale University Press, 2004.

duquel l'identité nationale se cristallisa dans l'ensemble de l'Occident, il ne manqua pas de Français qui se définissaient comme les descendants directs des tribus gauloises, alimentant ainsi leur haine des Allemands dans l'éternel combat entre les tribus franques et les envahisseurs venus de l'est.

On trouve par ailleurs, en Europe centrale et en Europe de l'Est, bon nombre de penseurs, de courants et de mouvements qui cherchèrent à élaborer une politique identitaire ouverte et intégrative sur des critères non pas ethnico-biologiques ou ethnico-religieux, mais culturels et politiques. La tradition nationale ethnocentriste d'Heinrich von Treitschke et de Werner Sombart n'était pas la seule existant en Allemagne, pivot central du modèle dichotomique de Kohn. Elle y voisinait avec le cosmopolitisme de Friedrich Schiller et de Johann Wolfgang von Goethe, avec l'idée libérale de la nation de Theodor Mommsen et de Max Weber, ainsi qu'avec des mouvements de masse comme la puissante social-démocratie, qui tous considéraient la germanité comme une culture hospitalière dont ceux qui vivaient à l'intérieur de ses frontières devenaient une partie intime. Il en fut de même pour la Russie tsariste. Non seulement toutes les branches socialistes y affichaient des positions politiques intégratives, selon lesquelles tous ceux qui se définissaient comme russes étaient considérés comme tels, mais même les courants libéraux et les larges couches intellectuelles voyaient dans les juifs, les Ukrainiens et les Biélorusses une partie intégrante d'une seule et grande nation.

Il reste malgré tout, dans l'intuition première de Kohn, un élément juste et exact. Il est vrai qu'à l'origine de toute nation « occidentale » et en fait dans l'évolution de toute idéologie nationale on retrouve des mythes ethnocentristes qui se concentrent autour d'un groupe culturel et linguistique dominant, idolâtré comme le peuple-race originel. Cependant, nous sommes témoins, dans les sociétés occidentales, et ce en dépit de leurs différences légères, d'un processus par lequel les mythes de ce type, même s'ils ne se sont jamais complètement éteints, se sont étiolés et ont lentement laissé la place à un ensemble d'idées et de sensibilités au sein desquelles chaque citoyen ou chaque personne en passe de se faire naturaliser devient une partie intrinsèque du corps de la nation. À un certain moment, la culture hégémonique s'est considérée comme étant celle de tous les membres de la nation, et l'identité dominante a eu la prétention de chercher à englober tout le monde. Ce processus de démocratisation intégrative n'est pas continu, et

on a pu y distinguer des moments de régression ainsi que des contradictions, en particulier en période de bouleversement politique, aux heures de crise et d'instabilité. Cependant, dans chaque démocratie libérale s'est élaboré un imaginaire de citoyenneté au sein duquel la projection dans l'avenir est devenue plus significative que le poids du passé. Cet imaginaire s'est traduit par des normes juridiques, et a même pénétré par la suite à l'intérieur du système éducatif étatique.

Un tel phénomène s'est produit dans les pays anglo-saxons, aux Pays-Bas, en France et en Suisse, tout au long des XIX[e] et XX[e] siècles. Le racisme n'y a évidemment pas disparu, pas plus bien sûr que le sentiment de supériorité de certains secteurs de la population sur les autres. Mais les processus d'assimilation, parfois par absorption, parfois par assujettissement de l'autre, y ont été considérés comme nécessaires et même positifs et souhaitables. Si l'hypocrisie est une sorte de tribut que doit payer le mal lorsqu'il rencontre le bien sur son chemin, la société nationale civique est une culture relativement ouverte dans laquelle le raciste, ou l'ethnocentriste « exclueur », est obligé de s'excuser sans cesse.

En Allemagne, en Pologne, en Lituanie et en Russie, en revanche, ce sont finalement les groupes qui n'avaient pas cessé de prôner des mythes reposant sur l'origine antique unique qui triomphèrent, malgré la présence de courants importants qui tendaient à relier les frontières de l'identité nationale à l'imaginaire politique et civil. Ces conceptions du passé fondées sur l'existence présumée d'une essence ethnique rigide et immuable tout au long de l'histoire, et sur la dynastie généalogique d'un « peuple » antique et unique, écartaient en fait toute possibilité d'adhérer à la nation et même de la quitter (ce qui signifie que, aux yeux des partisans de la nation, les Allemands ou les Polonais et leurs descendants vivant aux États-Unis font toujours partie du peuple allemand ou polonais).

A l'inverse, par exemple, des tribus gauloises, qui devinrent, dans le système éducatif français, une sorte de métaphore historique (même les fils d'émigrants apprenaient à l'école que leurs ancêtres étaient gaulois, et leurs maîtres étaient fiers de ces nouveaux « descendants »)[1], les chevaliers teutoniques ou les tribus

1. Sur la prise de conscience du fait que la France n'est pas l'« héritière des Gaulois », voir le témoignage d'Ernest Lavisse, le précurseur de l'histoire

aryennes antiques devinrent progressivement, vers la fin du XIX[e] siècle, les générateurs « véritables » d'une grande partie des Allemands modernes. Tous ceux qui n'étaient pas considérés comme leurs rejetons n'étaient pas vus comme des Allemands normaux. Le même phénomène se produisit lors de la création de la Pologne, au lendemain de la Première Guerre mondiale : les habitants qui n'étaient pas nés dans le sein du catholicisme pur, et dont, comble de malchance, les parents étaient juifs, orthodoxes, ukrainiens ou ruthènes, n'étaient pas considérés, en dépit de leur nationalité, comme faisant partie de la noble nation polonaise tourmentée[1]. De la même manière, les sujets qui n'avaient pas vu le jour dans l'Église orthodoxe et n'étaient pas d'authentiques Slaves ne faisaient pas partie, aux yeux de nombreux slavophiles, du peuple russe sacré et n'appartenaient pas à la grande Russie.

Le destin des groupes linguistiques ou religieux minoritaires de ces contrées était sans comparaison, sur le plan de la rigueur, avec celui qu'ils connaissaient en Occident, même si l'on fait l'effort d'ignorer, pendant un court instant, les pogroms contre les juifs en Russie ou les résultats de l'entreprise meurtrière du nazisme. Il suffit d'observer le caractère des entités nationales apparues à la suite du démantèlement de la Yougoslavie, et leurs critères (fragiles) d'appartenance, pour avoir une idée de l'importance du lien entre les définitions ethnoreligieuses et l'explosion de la xénophobie intercommunautaire. Ces entités ont eu besoin d'une « religion » déjà presque disparue pour définir une « ethnie » nationale qui n'a pratiquement jamais existé. Ce n'est que par la croyance dans des mythes antiques (et totalement infondés) qu'il a été possible de monter les Croates « catholiques » contre les Serbes « orthodoxes », et ces derniers contre les Bosniaques et les habitants du Kosovo « musulmans », et ce d'une façon particulièrement cruelle. Des différences linguistico-culturelles minimes se sont transformées, à la suite de l'échec de la politique d'assimilation de l'ancien régime communiste, en murailles d'« étrangèreté » isolantes et infranchissables[2].

pédagogique-nationale en France, dans Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains,* Paris, Perrin, 2003, p. 278-280.

1. Sur les caractéristiques du nationalisme polonais, voir Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland,* Oxford, Oxford University Press, 2003.

2. Sur le nationalisme dans les Balkans et d'autres régions à la fin du XX[e] siècle, voir le livre révélateur de Michael Ignatieff, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism,* New York, Farrar, 1993. Pour une

Jusqu'à la dernière décennie du XXe siècle, une idéologie ethniciste obstinée continua de régner sur l'Allemagne et sur les cultures nationales d'Europe de l'Est. Les minorités culturelles et linguistiques n'étaient pas encore, dans la conscience dominante du public, englobées à l'intérieur des frontières de la nation, même si elles en possédaient la nationalité. Les enfants de la deuxième et même de la troisième génération d'immigrants n'avaient pas droit à la citoyenneté. En revanche, les « Allemands ethniques » qui résidaient en Orient depuis des générations, parfois depuis le Moyen Âge, et avaient perdu tout lien culturel et linguistique avec la « germanité », possédaient toujours le privilège de devenir citoyens allemands quand ils le souhaitaient. Il faudra attendre le développement de l'Union européenne et le recul relatif de l'idéologie nationale traditionnelle pour distinguer les premiers signes d'affaiblissement de l'identité ethnocentriste dans les régions d'Europe centrale et orientale, et ce dans le cadre d'une soumission silencieuse aux impératifs imposés par les règles de la citoyenneté démocratique à part entière de la nouvelle Europe unie. Rappelons également que, selon l'idéologie nationale ethnocentriste en vertu de laquelle tous les citoyens ne font pas légitimement partie du corps de la nation, la démocratie, régime représentant le peuple dans son entier sur une base égalitaire, a toujours été un système défectueux.

L'analyse de l'origine historique de la différence entre le processus de formation d'une conscience nationale politico-civique et celui d'une conscience nationale s'obstinant à adhérer aux racines ethnico-organiques reste à faire pour l'essentiel. Les explications de Hans Kohn n'étaient malheureusement pas suffisantes. L'unification nationale de l'Italie, par exemple, se déroula tardivement, et parallèlement à celle de l'Allemagne, mais en raison de leur faiblesse, les classes moyennes transalpines n'ont pu contribuer à accélérer le processus de nationalisation. Dans ces deux régions, les mouvements nationaux sont apparus assez longtemps avant la réalisation de l'unité nationale, et de plus ils ont été, dans les deux cas, le fait non pas des couches bourgeoises soutenues par les masses, mais de royautés. En Allemagne, cependant, l'idéologie nationale ethnobiologique prospéra et se développa, alors qu'en

approche complètement différente, cf. Bernard Michel, *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIXe-XXe siècle,* Paris, Aubier, 1995.

Italie une idéologie nationale civique et politique domina dès la fin du XIX[e] siècle.

Afin de clarifier mieux encore la nature des difficultés qui surgissent dans la compréhension du phénomène, il est bon d'ajouter quelques mots sur la différence entre le national-socialisme allemand et le fascisme italien, apparus par la suite. Tous deux étaient de parfaits mouvements nationaux qui remplirent, entre autres fonctions, celle d'achever le processus d'unification nationale-populaire resté incomplet sous les royautés. Tous deux étaient autoritaires, voyaient dans la nation une collectivité supérieure à la somme de ses parties, c'est-à-dire des individus qui la composent, et tous deux méprisaient l'individualisme occidental. Mais le national-socialisme adopta le patrimoine ethnobiologique qui l'avait nourri depuis sa naissance, alors que le fascisme italien continua de s'alimenter, du moins jusqu'en 1938, de l'idéologie nationale politico-intégrative de ses fondateurs légendaires, Giuseppe Mazzini et Giuseppe Garibaldi. Les germanophones d'Italie du Nord, les juifs des centres urbains et les Croates conquis par la guerre étaient tous considérés comme faisant partie de la nation italienne ou comme devant s'y insérer avec le temps.

La classification chronologique intéressante d'un historien comme Hobsbawm, qui distingue deux courants à l'intérieur du phénomène national - l'un aux lignes démocratico-libérales, né à l'ère des révolutions de la fin du XVIII[e] siècle et du début du XIX[e], l'autre apparu lors d'une seconde vague, à la fin du XIX[e] siècle, et qui se transforma pour se fonder essentiellement sur des signes ethnolinguistiques réactionnaires -, n'est pas non plus entièrement convaincante[1]. Même s'il est exact que, vers la fin du XIX[e] siècle, les processus d'urbanisation et d'émigration des groupes d'Europe de l'Est se sont développés et que la friction entre eux a provoqué une frustration et une amertume raciste, l'analyse de Hobsbawm ne peut expliquer le cas allemand. D'autant moins que la Grèce, par exemple, qui a obtenu son indépendance nationale dans la première partie de ce siècle et a bénéficié de l'encouragement de toutes les démocraties libérales d'Europe à cette époque, a pré-

1. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780, op. cit.,* p. 189-241. Sur la différence entre une conscience nationale politico-civique et une conscience nationale ethnico-organique, voir également l'article d'Alain Renaut, « Logiques de la nation», *in* G. Delannoi et P.-A. Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, p. 29-46.

serve son idéologie nationale ethnico-religieuse rigide presque jusqu'à la fin du XX[e] siècle. La doctrine nationale italienne, qui mûrit sur le tard, était en revanche, comme il a été dit, nettement civile et politique. De même, l'idéologie nationale des Tchèques, qui n'obtinrent leur État-nation, en même temps que les Slovaques, qu'après la Première Guerre mondiale, fit-elle preuve d'une certaine ouverture intégrative (pas envers les germanophones, cependant), rare parmi les autres nations apparues à ses côtés après la chute de la monarchie des Habsbourg.

Liah Greenfeld, spécialiste érudite de la question nationale, qui immigra avec ses parents d'URSS en Israël avant de partir, pour des raisons professionnelles, aux États-Unis, où elle réalisa sa carrière, a étudié le problème de la nation à l'aide d'outils de sociologie comparative empruntés à Max Weber[1]. Elle aussi reprit à son compte, dans ses grandes lignes, la division entre conscience nationale civique et conscience nationale ethnique, mais elle intégra à son analyse le critère collectiviste : si la Grande-Bretagne et les États-Unis sont des États individualistes et civiques, l'État français, lui, né de la grande Révolution, a associé l'identité civile et la soumission à un corps politique. Sa culture est, par conséquent, plus homogène et moins tolérante et libérale envers les minorités que celle de ses voisins occidentaux. Une doctrine nationale encore plus problématique, à la fois collectiviste et ethniciste, s'est cependant développée outre-Rhin, et jusqu'à Moscou. La nation y est culturellement considérée comme un élément primordial immuable, et l'appartenance est dictée uniquement par la chaîne génétique.

Pour Greenfeld, la raison principale de la différence entre les stratégies d'élaboration des identités nationales réside dans le caractère du sujet historique qui les a mises en place. En Occident, il s'agit des larges couches sociales qui adoptèrent la conscience nationale et la développèrent : la petite noblesse en Angleterre et les habitants des villes relativement éduqués qui la rejoignirent, les colons d'Amérique du Nord et la puissante bourgeoisie française. En Europe de l'Est, l'identité nationale fut promue par des

1. Voir Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity,* Cambridge, Harvard University Press, 1992, et son article « Nationalism in Western and Eastern Europe compared », *in* S.E. Hanson et W. Spohn (dir.), *Can Europe Work ? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies,* Seattle, University of Washington Press, 1995, p. 15-23.

couches sociales étroites : de petits groupes d'intellectuels qui cherchaient à obtenir un statut au sein de la hiérarchie sociale conservatrice dans l'espace culturel allemand, et en Russie la faible aristocratie, qui adopta une nouvelle identité au moyen de laquelle elle pensait pouvoir préserver les derniers privilèges qui lui restaient. L'isolement prolongé des promoteurs de l'idéologie nationale « orientale » explique dans une large mesure son enfermement et sa disposition à se complaire dans les secrets d'un passé mythologique.

Certains chercheurs ont tenté de proposer d'autres explications aux diverses expressions du tempérament national qui ont conduit à l'élaboration de processus historiques aussi variés en Europe et dans le monde. Pour Gellner, il n'a pas été nécessaire, en Occident, de casser trop d'œufs pour préparer l'« omelette » nationale. En d'autres termes, la longue existence d'une « haute » culture relativement répandue explique que l'élaboration des frontières de l'identité nationale n'ait demandé que des corrections peu nombreuses et modérées. Une telle culture n'existait pas dans le tohubohu de l'« Est », d'où la nécessité d'un processus d'élaboration du corps national beaucoup plus brutal, mené par un groupe linguistique et culturel, et impliquant l'exclusion, l'expulsion, voire l'extermination physique d'autres groupes culturels[1]. Là non plus, le diagnostic de Gellner comme l'analyse de Hobsbawm ne conviennent pas dans le cas du territoire allemand, sur lequel, malgré la présence d'une haute culture depuis la Réforme, une idéologie ethnocentriste caractérisée a finalement dominé.

Même le sociologue américain Rogers Brubaker, qui établit une comparaison méthodique entre le développement des *nationhoods* française et allemande, arriva à la conclusion que l'une des raisons principales de la différence entre les deux réside dans l'existence aux frontières germano-slaves d'une mosaïque complexe de groupes culturels et linguistiques en tension permanente. Pendant longtemps, il n'y a pas eu d'État-nation fort capable de « germaniser» les Polonais et les autres groupes qui vivaient au sein des populations de dialectes germaniques, pas plus que de régime révolutionnaire, comme en France, qui aurait pu unifier tous les

1. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.,* p. 144-145.

«Allemands ethniques» vivant dans des cultures linguistiques diverses[1].

Il a été, jusqu'à nos jours, impossible de proposer une synthèse consensuelle susceptible d'expliquer l'éventail des modes d'expression de l'idéologie nationale et leur développement au cours des deux derniers siècles. Qu'elles soient fondées sur des éléments socio-économiques, psychologiques, voire démographiques, sur la situation géographique ou même sur les aléas politico-historiques, les réponses apportées sont, pour le moment, partielles et imparfaites. On n'a pas encore trouvé d'explication satisfaisante au fait que certaines nations se sont définies pendant plus longtemps à partir de mythes ethnocentristes, alors que d'autres ont « mûri » plus vite et ont par conséquent réussi à fonder des démocraties matures. Il est visiblement nécessaire de poursuivre les efforts de recherche dans ce domaine, et d'enrichir la collection des données empiriques.

L'idée d'une identité ancestrale première, la représentation d'une continuité généalogique à fondement biologique et la conception d'un peuple-race élu ne sont pas des éléments surgis de nulle part, apparus par hasard au sein des groupements humains. Seule la présence constante de lettrés a permis la cristallisation d'une conscience nationale, qu'elle soit ethnocentriste ou civique. Celle-ci a toujours eu à son service des producteurs de culture érudits, maîtres de la mémoire ou générateurs de lois et de Constitutions, pour « se rappeler » et fixer ses représentations historiques. Si diverses couches sociales ont eu besoin de la création des États-nations ou en ont tiré des avantages variés, les agents principaux de l'élaboration des entités nationales et peut-être les plus grands bénéficiaires de leur patrimoine symbolique furent tout d'abord les intellectuels.

1. Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany,* Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 5-11. Brubaker a ultérieurement rejeté la distinction conceptuelle entre un nationalisme civique et un nationalisme ethnique et a préféré distinguer entre un nationalisme *state-framed* (encadré par l'État) et un nationalisme qui se pose en *counter-state* (en opposition à l'Etat). Cf. « The manichean myth : Rethinking the distinction between "civic" and "ethnic" nationalism », *in* H. Kriesi *et al.* (dir.), *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective,* Zurich, Rilegger, 1999, p. 55-71.

L'intellectuel, « prince » de la nation

Carlton Hayes, qui a étudié en détail l'apparition des idées nationales dans les textes classiques de la pensée moderne, arriva, dès les années 1920, à la conclusion suivante : « Le résultat de tout ce processus est qu'une théologie nationaliste d'intellectuels est devenue une mythologie nationaliste pour les masses[1]. » Tom Nairn, chercheur plus contemporain mais non moins original et dont l'ascendance écossaise n'est pas un hasard, ajouta cette brillante observation : « La nouvelle intelligentsia issue des classes moyennes devait inviter les masses dans l'histoire ; et la carte d'invitation devait être écrite dans une langue qu'elles comprenaient[2]. »

Ces deux hypothèses de travail deviennent acceptables si l'on se débarrasse de la longue tradition de recherche qui voit dans les idées des principaux philosophes les facteurs, ou les points de départ, de l'action historique elle-même. L'idée de nation n'est pas un produit théorique qui aurait germé dans les laboratoires des érudits, aurait été adoptée ensuite par les masses affamées d'idéologie et serait devenue un mode de vie[3]. Afin de comprendre le processus du développement de la pensée nationale, il faut tout d'abord analyser les modalités de l'intervention des intellectuels dans ce phénomène et s'attarder un instant sur le statut sociopolitique de ces derniers, lui-même différent dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés modernes.

Il n'est pas dans l'histoire de société organisée, à l'exception peut-être de celle des premières étapes du développement tribal, qui n'ait donné naissance à des intellectuels. Bien que le substantif « intellectuel » soit lui-même relativement nouveau et ne date que de la fin du XIXe siècle, dès les premiers pas de la division du travail est apparue une catégorie d'individus dont l'occupation principale était la production et la manipulation de symboles et de signes culturels, et qui réussit effectivement à vivre de cette activité. Des sorciers ou des chamanes aux gens d'Église, aux fous du roi et aux concepteurs des cathédrales, en passant par les secré-

1. Hayes, « Nationalism as a religion », in *Essays, op. cit.,* p. 110.

2. Tom Nairn, *The Break-Up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism,* Londres, NLB, 1977, p. 340.

3. Le livre classique d'Elie Kedourie, *Nationalism,* Londres, Hutchinson, 1960, offre un exemple de cette approche.

taires royaux, on trouve dans toutes les sociétés agraires des élites culturelles qui savaient fournir, organiser et diffuser des mots ou des représentations dans le cadre de trois espaces fondamentaux de la production de la culture : les annales de la connaissance accumulée, les idéologies qui façonnent l'ordre social, et la métaphysique qui organise l'ordre cosmique.

La plus grande partie de ces élites culturelles était, d'une façon ou d'une autre, comme nous l'avons rappelé au début de ce chapitre, dépendante des couches politiques et économiques dominantes, et imbriquée à elles. Parfois cette dépendance était importante, parfois il existait un certain degré d'autonomie, et, plus rarement, lorsque ces élites parvenaient à s'assurer une base économique solide, elles obtenaient même une relative indépendance. La dépendance n'était pas unilatérale : la puissance politique, entrelacée à la mosaïque de la production économique de façon différente dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés modernes, avait besoin des élites culturelles pour asseoir sa domination.

Si nous conjuguons l'explication d'Antonio Gramsci sur les modalités de la présence des intellectuels dans le monde productif à la théorie de la modernisation d'Ernest Gellner, nous pouvons apporter un autre éclairage sur leur rôle dans la formation de l'identité nationale et de la nation. Pour le marxiste italien, « tout groupe social, qui naît sur le terrain originaire d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se crée, en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui apportent homogénéité et conscience de sa propre fonction[1] ».

Et, en effet, pour assurer une domination à long terme, la force ouverte ne suffit pas ; il est toujours nécessaire de créer des normes éthiques et juridiques. La couche des intellectuels est celle qui fournit la conscience hégémonique façonnant un ordre social dans lequel la violence n'a pas besoin de manifester en permanence son existence. Les intellectuels traditionnels du monde prémoderne étaient les écrivains de cour, des artistes qui dépendaient de la charité du prince ou du roi, et, comme nous l'avons mentionné plus haut, les divers agents religieux. Ce sont par-dessus tout les hommes d'Église qui ont contribué à l'établissement d'une

1. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison,* 12, Paris, Gallimard, 1978, p. 309.

idéologie consensuelle dans les sociétés du passé. Gramsci a admis à son époque que le processus d'apparition des intellectuels dans le monde féodal et classique devait encore faire l'objet d'études, et effectivement ses observations à ce sujet sont plutôt hésitantes et décevantes.

Comme on l'a vu, les scribes et les prêtres de la cour d'avant l'ère de l'imprimerie n'avaient pas besoin d'atteindre les foules, et ils ne disposaient d'ailleurs pas des outils de communication nécessaires pour le faire. La légitimation idéologique de l'autorité royale et de la domination territoriale était limitée aux milieux administratifs et à l'aristocratie terrienne. La volonté de s'adresser à l'ensemble des hommes, c'est-à-dire aux paysans, commençait, il est vrai, à se cristalliser lentement au sein de l'élite religieuse, mais celle-ci aussi évita d'entrer en contact avec eux de façon trop téméraire. Gellner a bien décrit le mécanisme intellectuel des sociétés agricoles : « Les langages liturgiques ont une forte tendance à se distinguer des langages vernaculaires ; tout se passe comme si l'écriture à elle seule ne créait pas une barrière suffisante entre les religieux et les laïcs, comme s'il fallait élargir l'abîme qui les sépare en transcrivant ce langage non seulement dans une graphie inaccessible, mais encore en le rendant incompréhensible même quand il était articulé.[1] »

À la différence des cours royales polythéistes de la Méditerranée antique, dans lesquelles le milieu des prêtres était relativement restreint, le monothéisme créa, en se développant, des couches intellectuelles plus larges. Des anciens Esséniens aux oulémas en passant par les missionnaires, les moines, les rabbins, les prêtres, etc., le nombre des lettrés exposés à des contacts plus larges et plus complexes avec les masses productives agricoles augmenta. C'est l'une des raisons, comme nous l'avons vu plus haut, qui expliquent la survivance des religions tout au long de l'histoire face aux empires, aux royautés, aux principautés et aux « peuples », qui connurent en permanence essor et déclin. Les organes religieux, qui ne s'étaient pas entièrement intégrés aux autorités laïques, acquirent divers degrés d'autonomie par rapport aux institutions politiques et sociales. Ils veillèrent à entretenir leur propre réseau de communication et furent toujours considérés comme étant au service de tous. De là vient la pérennité extraordinaire

1. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.,* p. 25.

des croyances, de leurs rituels et des icônes qu'elles diffusent. Celle-ci s'explique également par le fait que la valorisation de la nourriture spirituelle que les cultes procuraient aux masses était probablement plus signifiante que le sentiment de sécurité terrestre fourni par la puissance politique exploiteuse : l'« autorité divine » garantissait à ses protégés la pureté, la miséricorde et la rédemption dans l'au-delà. Il faut ajouter que l'autonomie des corps religieux dans le monde prémoderne ne découlait pas uniquement de la popularité de leur message universel largement diffusé, mais était rendue possible grâce au soutien matériel direct fourni par les cultivateurs croyants. Ce d'autant plus que de nombreux prêtres associaient à leur activité spirituelle un travail manuel, leur frange la plus élevée, bien organisée, se transformant au fil des jours en classe socio-économique et même en ordre juridique (comme ce fut le cas pour l'Église catholique).

Malgré la grande popularité des élites religieuses dans l'univers agricole et leur dévouement à leur « troupeau » de fidèles, celles-ci continuèrent de défendre dûment leur outil de travail, grâce auquel elles purent reproduire leur domination. L'accès à la lecture et à l'écriture, tout comme la langue sacrée, a été préservé par les «gens du Livre», qui n'avaient ni véritable désir, ni, comme nous l'avons mentionné, les moyens de les diffuser et d'en faire la propriété de tous. Ainsi que l'a fort bien dit Anderson, « l'intelligentsia bilingue, capable de passer du vernaculaire au latin, faisait office d'intermédiaire entre la terre et le ciel[1] ». Ces intellectuels savaient les langues sacrées et, parfois, les langues administratives, et connaissaient en même temps les dialectes en usage chez les paysans. Cette fonction d'intermédiaire des intellectuels bilingues ou trilingues leur donnait une puissance à laquelle il n'était pas facile de renoncer.

Cependant, au cours du processus de modernisation, l'Église perdit de sa force, les communautés religieuses se rétrécirent, les relations de mécénat dont dépendaient les agents culturels du Moyen Âge se démantelèrent, et une économie de marché au sein de laquelle presque tout s'achète et se vend se développa, contribuant nécessairement à la transformation morphologique de la culture tout entière, et provoquant ainsi un changement décisif de la place et du statut des intellectuels.

1. Anderson, *L'Imaginaire national, op. cit.*, p. 29.

Gramsci insista à plusieurs reprises sur les liens entre les nouvelles couches éduquées et la classe bourgeoise montante. Ces intellectuels, qu'il qualifie d'« organiques », n'étaient pas les propriétaires du grand capital, ils étaient principalement issus des couches moyennes urbaines et paysannes. Une partie d'entre eux devinrent des spécialistes à la tête de la production, d'autres développèrent des carrières libérales, et beaucoup se firent fonctionnaires.

Gramsci place en haut de la pyramide « les créateurs des différentes sciences, de la philosophie, de l'art, etc.[1] ». Mais son concept d'« intellectuel » est large et inclut en fait également les hommes politiques et les bureaucrates, c'est-à-dire la plupart des organisateurs et des dirigeants de l'État moderne. En réalité, bien qu'il ne le dise pas explicitement, le nouveau mécanisme étatique, en tant que collectivité intellectuelle organique, remplace pour lui le « prince » rationnel, le célèbre gouvernant de Nicolas Machiavel, mais, contrairement au personnage mythologique du grand penseur florentin, le prince moderne n'est pas un dirigeant unique et absolu ; il est remplacé par le corps des intellectuels qui peuplent les rouages de l'État-nation. Ce groupe n'exprime pas son propre intérêt mais est censé représenter l'ensemble de la nation, et il produit donc un discours universel qui prétend servir tous ses membres. Dans la société bourgeoise, affirme Gramsci, le « prince » politico-intellectuel fait partie des classes propriétaires qui dominent la production, dont il dépend. Ce n'est qu'avec la montée au pouvoir du parti ouvrier (le nouveau « prince » intellectuel) que la dimension universelle sera mise en valeur dans les hautes sphères politiques de la société[2].

Il n'est pas nécessaire de faire partie des disciples de l'utopie politique de Gramsci, destinée, naturellement, à justifier son activité idéologique dans un parti ouvrier, pour apprécier son apport théorique, consistant dans la mise en lumière du fonctionnement intellectuel de l'État moderne. A l'inverse des royautés qui

1. Gramsci, *Cahiers de prison,* 12, *op. cit.,* p. 315.

2. De fait, Gramsci employait le terme de « prince » pour désigner l'organisme politique destiné à conquérir les structures de l'État au nom du prolétariat. J'ai élargi ici le concept pour désigner l'ensemble des mécanismes étatiques. On peut trouver les réflexions de Gramsci sur le « prince » moderne sur le site Internet suivant, en anglais : www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/modem_prince/index.htm.

régnaient sur des mondes agraires, le système politique à l'ère de la modernisation doit remplir des fonctions intellectuelles nombreuses et diversifiées, exigées par le développement de la division du travail. Cette superstructure étatique s'est élargie et a englobé en son sein l'essentiel de la population éduquée, la plus grande partie de la société restant encore analphabète.

De quelles couches sociales les premiers « intellectuels » de la bureaucratie étatique grandissante étaient-ils issus ? La réponse à cette question pourra probablement contribuer en partie à l'approfondissement de l'analyse de la différence historique entre les débuts du processus de cristallisation de chaque type d'idéologie nationale - civique et ethnique. En Grande-Bretagne, les fonctionnaires royaux appartenaient, depuis la révolution puritaine, à la petite noblesse nouvelle et à la bourgeoisie commerçante. Aux États-Unis, les fonctionnaires gouvernementaux venaient de la couche des riches fermiers et de la population urbaine aisée. En France, ils émanaient principalement de la bourgeoisie commerciale et financière éduquée, et de la classe restreinte de la noblesse de robe bourgeoise, les remous de la Révolution continuant d'injecter de nouvelles composantes sociales dans le corps de l'État français.

En Allemagne, en revanche, le système impérial prussien était composé en majorité de junkers conservateurs, de leurs descendants et de leurs proches, et la transformation de la Prusse en Reich allemand après 1871 ne changea pas immédiatement cette situation. De même, en Russie, la royauté des tsars puisa ses « serviteurs publics » dans l'aristocratie traditionnelle. En Pologne, nous savons que les premiers qui aspirèrent à la création d'un État-nation et œuvrèrent pour sa réalisation furent les aristocrates. La défaillance des révolutions qui avaient introduit dans les structures étatiques des éléments éduqués dynamiques, issus des nouvelles classes mobiles, conduisit, au cours des premières étapes de l'étatisation, à l'exclusion du jeu politique, et donc de l'élaboration des idéologies protonationales dominantes, des intellectuels qui n'étaient pas d'origine aristocratique.

Raymond Aron demanda un jour si le racisme n'était pas, entre autres choses, le « snobisme des pauvres[1] ». Outre que cette réflexion définit très bien une situation psychologique avérée

1. Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité,* Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 90.

caractéristique des masses modernes, elle est susceptible d'orienter notre regard vers l'origine historique de la conception des « liens du sang » qui dicta les limites de certains groupes nationaux. A l'ère prémoderne, on le sait, c'est l'aristocratie qui fit du sang le critère d'appartenance à la noblesse Le « sang bleu » ne coulait que dans les veines des aristocrates, qui n'en bénéficiaient que grâce à la « semence de leurs ancêtres », plus précieuse que l'or. Dans l'ancien monde agraire, le déterminisme biologique comme critère de catégorisation humaine était peut-être le bien symbolique le plus prisé des classes dirigeantes. La coutume juridique qui constituait la base de la domination stable et durable sur la terre et sur le royaume y trouvait son fondement. C'est pourquoi, comme Alexis de Tocqueville l'avait déjà remarqué en son temps[2], le seul parcours autorisant la mobilité sociale vers le haut au cours de la longue période du Moyen Âge était à l'intérieur de l'Église, unique cadre dans lequel la généalogie ne représentait pas le seul critère de catégorisation, et à partir duquel se développa la notion d'égalité moderne.

La présence décisive de la noblesse déclinante et de ses proches parmi les nouveaux « intellectuels » au sein des mécanismes étatiques en Europe centrale et orientale contribua probablement à déterminer la direction prise par le développement de l'identité nationale future. Lorsque les guerres de Napoléon obligèrent les royautés voisines, à l'est de la France, à commencer de revêtir des habits nationaux et à se déguiser en nations, les couches éduquées des monarchies, fidèles et conservatrices, semèrent leurs graines idéologiques et troquèrent leur vision horizontale du sang bleu contre une conception verticale, l'identité aristocratique adoptant dans le cadre de ce renversement historique la forme hésitante de l'identité protonationale. Celle-ci parvint très vite, avec l'aide des intellectuels ayant succédé à ces franges de la population, à la fixation d'un principe idéologique et juridique qui assimile l'appartenance à la nation « ethnique » à un droit d'origine sanguine *(jus sanguinis)*. L'affiliation nationale par le droit de la naissance

1. Dans le judaïsme de l'Antiquité, c'étaient surtout les prêtres du Temple, les *cohanim,* qui déterminaient leur filiation identitaire par le critère du sang, et à la fin du Moyen Âge, de façon assez surprenante, ce fut l'Inquisition en Espagne qui désigna les juifs selon le même critère biologique.

2. Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* I, Paris, Gallimard, 1961, p. 2.

sur le territoire *(jus soli),* accordée dans les pays occidentaux, fut complètement rejetée dans les États-nations d'Europe de l'Est.

Ici aussi, l'espace italien contredit un schéma trop rigide. Pourquoi l'idéologie nationale civique et politique s'y est-elle développée si tôt ? En Italie également, ou plutôt sur les territoires qui formeront la future Italie, les premiers intellectuels furent bien essentiellement issus des couches de l'aristocratie traditionnelle. La seule explication restante, quoique insuffisante, de la modération relative de l'ethnicisme dans la cristallisation de l'identité italienne réside dans le poids énorme de la papauté et de l'universalisme catholique, qu'elle introduisit dans toutes les couches sociales dont les membres formèrent la bureaucratie italienne. Il est possible que le mythe politique caractérisé de la République et de l'Empire romain antiques ait contribué lui aussi à cette « immunisation » civique exceptionnelle, ou bien que la différence marquée entre les Italiens du Nord et ceux du Sud ait empêché l'adoption d'une identité ethnique fictive.

On peut de même abandonner toutes les analyses de Gramsci et leur préférer une base plus sûre et plus solide, qui nous sera plus utile pour repérer la place des intellectuels dans la modernisation nationale. Il est possible de réduire ce concept d'« intellectuel » aux seuls producteurs, organisateurs et diffuseurs de la culture dans l'État moderne et ses prolongements dans la société civile. Même dans ce cas, il ne sera pas trop difficile de montrer combien leur rôle fut indispensable dans la cristallisation de l'idéologie nationale et dans la création des nations.

Comme l'a remarqué Anderson, la révolution de l'imprimerie qui vit le jour en Europe occidentale vers la fin du XV[e] siècle fut l'une des phases importantes de la genèse de l'ère des nations. Cette révolution technico-culturelle porta atteinte au statut des langues sacrées et contribua à la propagation des idiomes administratifs étatiques qui se répandirent sur de larges territoires et constituèrent, au long des siècles, les langues nationales. Le statut des prêtres, dont l'utilisation de la langue du culte était le principal capital symbolique, déclina. Les hommes d'Église, dont l'importance et même la subsistance provenaient de leur bilinguisme, avaient accompli leur rôle historique et furent obligés de chercher d'autres sources de revenus[1].

1. Sur la relation entre le nationalisme et l'élaboration de langues nouvelles, il est recommandé de lire le chapitre « Nations and Languages » dans Michael

Le développement du marché des biens symboliques en langues nationales ouvrit des options variées. La florissante industrie du livre nécessitait de nouvelles spécialisations et de nouvelles activités intellectuelles. Désormais, les philosophes, les scientifiques et bientôt même les écrivains et les poètes abandonnèrent le latin pour passer au français, à l'anglais, à l'allemand et aux autres langues nouvelles. Puis ce fut au tour de la presse de voir son lectorat, et donc ses rédacteurs, augmenter d'un pourcentage incalculable. Mais le véritable agent linguistique et culturel national devint l'État qui changea de plus en plus de caractère. Pour faire progresser la production et soutenir la compétition des économies nationales concurrentes, le système politique devait retirer à l'Église sa mission d'éducation et faire de celle-ci une entreprise nationale.

L'éducation générale et la création de codes culturels communs furent la condition du progrès de la spécialisation complexe dont la division moderne du travail avait besoin. C'est pourquoi tout État « nationalisé », qu'il soit plutôt autoritaire ou parfaitement libéral, fit de l'éducation primaire un droit pour chacun. Plus encore, il n'existe pas de nation « mûre » sans une éducation obligatoire qui impose à ses membres de regrouper leurs enfants entre les murs de l'école. Cette institution, qui devint un agent idéologique central que seules l'armée et la guerre pouvaient concurrencer, transforma le dernier des sujets en citoyen, c'est-à-dire en individu conscient de son appartenance nationale[1]. Et si le philosophe conservateur Joseph de Maistre affirmait en son temps que le bourreau est le support le plus important de l'ordre social dans le royaume, Gellner, en un trait provocateur, émit l'idée que ce rôle primordial était tenu, dans un État-nation, par nul autre que le professeur[2]. De là découle l'idée que le nouveau citoyen national, avant d'être dévoué à ses dirigeants, est tout d'abord fidèle à sa culture.

Billig, *Banal Nationalism,* Londres, Sage Publications, 1995, p. 13-36, ainsi que l'article d'Astrid von Busekist, « Succès et infortunes du nationalisme linguistique », *in* A. Dieckhoff et C. Jaffrelot (dir.), *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques,* Paris, Presses de Sciences Po, 2006, p. 227-262.

1. Les recherches empiriques sur le processus de nationalisation des masses dans les grandes nations restent rares. Le livre d'Eugène Weber *La France de nos aïeux. La fin des terroirs* (1976), Paris, Fayard, 2005, fait figure d'exception.

2. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.,* p. 56.

L'affirmation de Gellner selon laquelle la société moderne devint ainsi une communauté entièrement composée de clercs est inexacte[1]. Il est vrai que l'alphabétisation se généralisa à l'ensemble de la population, mais la nation connut une nouvelle division du travail, entre ceux qui produisaient, diffusaient la culture et en vivaient, et ceux qui la consommaient et la mettaient en pratique. Des ministres de la Culture aux jardinières d'enfants et aux maîtres d'école, en passant par les professeurs et les chercheurs de l'université, il s'est formé un corps hiérarchisé d'intellectuels fonctionnaires remplissant la fonction d'auteurs dramatiques, de metteurs en scène et même d'acteurs principaux dans l'immense spectacle culturel appelé nation. Des agents culturels des domaines de la presse, de la littérature, du théâtre, puis du cinéma et de la télévision les rejoignirent comme acteurs secondaires.

Dans les royautés qui avaient précédé la cristallisation des nations, principalement en Europe occidentale, il existait, comme nous l'avons mentionné, un corps important et efficace d'agents culturels qui fonctionnait en corrélation avec les clercs administratifs, le système judiciaire et l'appareil militaire, avec lesquels il fusionna dans l'œuvre de construction de la nation. Au sein des groupes minoritaires linguistico-culturels ou religieux généralement nommés « ethnies », qui avaient souffert de ségrégation sous les royautés non nationales et les puissances impériales, la couche éduquée fut la responsable presque exclusive de la venue au monde rapide et surprenante de la nation nouvelle.

Sur les territoires de la royauté austro-hongroise, sur ceux des tsars russes, de l'Empire ottoman et, plus tard, dans les colonies britanniques, françaises, belges ou hollandaises, apparurent des groupes minoritaires actifs, une intelligentsia caractérisée par une sensibilité accrue à la discrimination culturelle, à la subordination linguistique ou à l'exclusion pour des raisons religieuses. Il faut se souvenir que ces groupes n'émergèrent que lorsque soufflait déjà dans la métropole un vent d'idéologie nationale, faible et encore immatériel dans les royautés en désagrégation, authentique et hégémonique dans les nouveaux empires. Ces couches éduquées connaissaient bien la haute culture qui commençait à se former et à s'étendre dans les foyers du pouvoir, mais elles se

1. *Ibid.,* p. 52.

sentaient encore infériorisées à son contact parce qu'elles n'avaient pas été formées en son sein, chose que les agents du pouvoir culturel central ne manquaient pas de leur rappeler. Dans la mesure où leurs outils de travail étaient linguistiques et culturels, elles étaient les premières touchées par la ségrégation culturelle, et furent donc les initiatrices de la révolte nationale.

Ces groupes dynamiques se lancèrent dans la longue entreprise d'édification des bases nécessaires à la formation des mouvements nationaux, qui exigeaient la souveraineté des peuples qu'ils créaient et représentèrent tout à la fois. Une partie de ces intellectuels opéra une reconversion professionnelle et se hissa aux sommets du pouvoir politique de ces nouveaux mouvements de masse. Les autres restèrent dans le domaine proprement intellectuel et continuèrent de fixer avec ferveur les lignes directrices et le contenu de la nouvelle culture nationale. C'est la présence de ces premières couches éduquées qui explique la multiplicité des nations, et, sans elles, la carte politique mondiale aurait été plus monochrome[1].

Ces intellectuels durent employer des dialectes populaires et même tribaux, et parfois des langues sacrées oubliées, pour les transformer rapidement en langues modernes nouvelles. Ils rédigèrent les premiers dictionnaires, les premiers romans et les poèmes qui ancrèrent l'imaginaire de la nation et tracèrent les frontières de sa patrie. Ils peignirent des paysages mélancoliques qui symbolisèrent la terre de la nation[2], et inventèrent des histoires populaires émouvantes, d'immenses héros du passé et un folklore unificateur et antique[3]. Ils construisirent un passé continu et cohérent unifiant le temps et l'espace à partir d'événements qui

1. Sur les différentes étapes dans l'évolution des mouvements de minorités nationales en Europe de l'Est et du Nord, voir l'étude empirique d'importance du chercheur tchèque Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe,* New York, Columbia University Press, 2000. Selon l'avis de l'auteur lui-même, le titre inopportun (*Revival*) et l'appareil conceptuel dépassé de l'essai sont dus essentiellement au fait que sa première version fut publiée au début des années 1970.

2. Au sujet de l'illustration visuelle des nations, voir le chapitre « La nation illustrée » dans l'excellent livre d'Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle,* Paris, Seuil, 1999, p. 185-224.

3. Sur la question de savoir pourquoi et comment sont créés les héros nationaux, voir le recueil de Pierre Centlivres, Daniel Fabre et Françoise Zonabend (dir.), *La Fabrique des héros,* Paris, Maison des sciences de l'homme, 1998.

s'étaient déroulés au sein d'entités politiques diverses et sans aucun lien entre elles, et ainsi fut créée une longue histoire nationale remontant au début des temps. Les caractéristiques spécifiques des divers matériaux du passé tinrent, bien sûr, un rôle (passif) dans le modelage de la culture moderne, mais ce furent les intellectuels qui sculptèrent la représentation de la nation à la lumière de leur vision, dont le caractère provient essentiellement de la complexité des exigences du présent.

La plupart de ces intellectuels se sont considérés non comme les fondateurs d'une nouvelle nation, mais comme les descendants d'un peuple endormi qu'ils éveillaient de son profond sommeil. Personne ne voulait s'imaginer comme un enfant abandonné à l'entrée d'une église, sans aucun papier indiquant qui étaient ses parents. De même la représentation de la nation sous les traits d'un Frankenstein, monstre composé de membres provenant de lieux différents, n'était pas particulièrement faite pour éveiller l'enthousiasme de ses adeptes, toute nation devait savoir qui étaient ses « ancêtres », et certains cherchèrent parfois désespérément les caractéristiques de la semence biologique que ces derniers avaient diffusée.

La généalogie procura une valeur ajoutée aux nouvelles identités, et plus le passé de la nation remontait loin, plus son avenir semblait éternel. Il n'est donc pas étonnant que, au sein des différentes disciplines intellectuelles, l'histoire ait été la plus « nationale ».

La déchirure causée par la modernisation a coupé les hommes de leur passé immédiat. La mobilité provoquée par l'industrialisation et l'urbanisation a brisé non seulement la stratification sociale rigide de l'ancien régime, mais aussi la continuité traditionnelle et circulaire entre passé, présent et futur. Les producteurs agraires n'avaient pas particulièrement besoin de l'histoire des royautés, des empires et des principautés. Ils n'avaient pas besoin de l'histoire de collectivités élargies parce qu'ils ne portaient aucun intérêt au temps abstrait, qui n'était pas relié à leur vie concrète. Dépourvus de conception de l'évolution, ils se contentaient d'un imaginaire religieux composé d'une mosaïque de souvenirs, sans notion véritable de déplacement dans le temps. Le début et la fin étaient identiques, et l'éternité servait de pont entre la vie et la mort.

Dans le monde moderne perturbé et laïque, le temps est devenu l'axe principal de la circulation de l'imaginaire symbolico-affectif

d'une conscience sociale. Le temps dans sa dimension historique s'est transformé en élément intime de l'identité personnelle, et le schéma narratif collectif fournit sa signification à l'existence nationale, dont l'établissement a exigé de nombreuses victimes. La souffrance du passé justifie le prix exigé de la part des citoyens dans le présent. L'héroïsme des temps qui s'éloignent promet un avenir rayonnant, sinon pour l'individu, du moins sûrement pour la nation. L'idée nationale est devenue, avec l'aide des historiens, une idéologie optimiste par nature. De là, notamment, vient son succès.

II

« Mythistoire ». Au commencement, Dieu créa le Peuple

« Il est plus clair que le jour, d'après tous ces passages, que ce n'est point Moïse qui a écrit le Pentateuque, mais bien un autre écrivain postérieur à Moïse de plusieurs siècles. »

Baruch Spinoza,
Traité théologico-politique, 1670.

« La Terre d'Israël est le lieu où naquit le peuple juif. C'est là que se forma son caractère spirituel, religieux et national. C'est là qu'il réalisa son indépendance, créa une culture d'une portée à la fois nationale et universelle et fit don de la Bible éternelle au monde entier. »

Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, 1948.

Flavius Josèphe écrivit ses *Antiquités judaïques* à la fin du Ier siècle après J.-C. On peut sans aucun doute considérer ce livre comme le premier dans lequel un auteur, célèbre par ailleurs, tenta de reconstituer l'histoire globale des juifs, ou plus précisément des Judéens, depuis les « débuts » jusqu'à sa propre époque[1]. Juif

1. Dans cet essai, Josèphe ne donne que très peu d'informations sur les juifs croyants qui se dispersent et se multiplient en dehors du royaume de Judée. Dans le présent livre, je fais la distinction entre les « Judéens », terme qui définit les habitants de la Judée antique, et les « juifs », terme qui convient mieux, à mon avis, pour désigner les fidèles professant la foi de Moïse. De ce fait, le choix du « j » minuscule est ici conceptuel. Sur la variété des définitions du juif, voir le chapitre saisissant de Shaye J.D. Cohen, « Ioudaios, Iudaeus,

hellénistique croyant et, selon son propre témoignage, fier de sa « descendance sacerdotale privilégiée », il commença son essai par les mots suivants : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Celle-ci n'était pas visible ; elle était cachée sous des ténèbres profondes et un souffle d'en haut courait à sa surface. [...] Et ce jour devrait être le premier, mais Moïse employa le terme de "un jour"[1]. »

L'historien antique pensait, naturellement, que l'Ancien Testament tout entier avait été dicté par Dieu à Moïse, et il lui semblait donc évident que l'histoire des Hébreux et des Judéens ne pouvait que débuter par le récit de la création du monde, puisqu'il en était ainsi dans les écritures saintes elles-mêmes. Celles-ci constituèrent l'unique source des premiers chapitres du texte de Flavius Josèphe ; il tenta bien, afin de créer un effet d'authenticité, de fournir çà et là d'autres références à l'appui de sa reconstitution historique, mais ses efforts restèrent vains. Du récit de la Création aux agissements de la modeste Esther, en passant par l'apparition d'Abraham l'Hébreu et la sortie d'Egypte, Flavius reproduisit simplement, sans gêne ni commentaire, les épisodes bibliques, avec seulement certains changements de style frappants et quelques ajouts et suppressions tactiques. Ce n'est que dans la dernière partie de l'essai que l'historien, poursuivant sa description de l'histoire des Judéens après la période biblique, s'appuya sur des sources plus laïques, mobilisées à grand-peine dans le but d'assurer la continuité et la cohérence de la narration.

Il sembla tout à fait logique à cet auteur juif croyant de la fin du I[er] siècle après J.-C. de mêler à sa recherche généalogique sur les Judéens de son époque l'histoire d'Adam et Eve et de leurs descendants, de même que la description du Déluge et des faits et gestes de Noé. Dans la suite même de son récit, interventions divines et actions humaines s'entremêlent harmonieusement, sans aucune séparation ni ingérence inutile de sa part. Josèphe souhaitait clairement rehausser le statut des Judéens par le récit de leurs

Judaean, Jew », in *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties,* Berkeley, University of California Press, 1999, p. 69-106.

1. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques,* livre I, 1. Cf. http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/judal.htm. Une partie de la littérature classique citée dans ce livre se trouve sur Internet. C'est la raison pour laquelle de nombreuses citations ont été directement extraites des différents sites et non pas de la littérature imprimée.

origines antiques (puisque, à Rome, l'« ancienneté » se trouvait placée en haut de l'échelle des valeurs) et surtout faire valoir leurs lois religieuses et glorifier le Dieu tout-puissant qui les dirigeait. Bien qu'il ait vécu à Rome, son écriture à tendance missionnaire fut inspirée par l'esprit du monothéisme qui avait fait irruption dans l'univers culturel du grand monde païen. L'histoire antique, qu'il transcrivit des livres bibliques, était d'abord pour lui une « philosophie par l'exemple », selon les termes de l'historien grec Denys d'Halicarnasse, dont les écrits sur l'antiquité romaine servirent de modèle à l'historien juif[1].

Au Ier siècle de notre ère, les mythes antiques palpitaient encore et l'on pouvait donc les resservir en assaisonnant leurs épisodes humains de condiments narratifs relevant de l'« autre monde ». Mais, au début de l'ère du nationalisme laïque contemporain, un intéressant processus de tamisage se fit jour, la véracité divine fut honteusement mise au bas de son piédestal et le domaine de la vérité sanctifiée fut, dès lors, réduit au champ clos des récits bibliques relatant les aventures des hommes. Comment les miracles de l'esprit divin ont-ils soudain été saisis comme des non-vérités alors que leur versant humain était façonné comme une réalité historique ?

Il faut se souvenir que la « vérité » biblique épurée n'était pas un récit universel de l'histoire des hommes, mais la chronique d'un peuple sacré qui, par le biais d'une lecture moderne laïcisée du Livre saint, est devenu la « première nation » de l'histoire de l'humanité.

Ébauche du temps juif

Comme nous l'avons rappelé, les auteurs juifs, depuis Flavius Josèphe jusqu'à l'ère nouvelle, n'ont jamais tenté d'écrire une quelconque histoire globale de leur passé. Bien que le monothéisme juif soit né emmailloté dans un mythe historico-théologique, nulle historiographie juive n'est observable tout au long de la vaste période que l'on nomme le Moyen Âge. Même les riches traditions des chroniques cléricales ou des annales islamiques n'ont pas particulièrement attisé la curiosité du judaïsme rabbi-

1. Voir Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines,* Paris, Les Belles Lettres, 1998.

nique, et, à l'exception de quelques cas isolés, celui-ci refusa catégoriquement de porter un regard sur son passé, proche ou lointain[1]. La chronologie laïque, caractérisée par la succession des événements, était étrangère au temps « diasporique », tout entier tendu vers l'instant tant attendu où était supposée s'ouvrir la porte étroite qui livrerait le passage au messie. Le passé antique ne servait que de souvenir effacé destiné à conforter sa venue.

Ce n'est que mille six cents ans plus tard que le théologien huguenot Jacques Basnage, originaire de Normandie, puis installé à Rotterdam, décida de continuer l'œuvre de l'historien né en Judée et émigré à Rome. L'*Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* fut écrite au début du XVIII[e] siècle par ce protestant cultivé dans le but essentiel d'y attaquer l'« abominable» Église catholique[2]. Là encore, comme chez Flavius Josèphe, l'écriture du passé était directement subordonnée à des buts moraux et religieux, et ne constituait pas encore un travail de recherche au sens moderne du terme (presque aucune référence n'est faite à des documents juifs).

Basnage continuant l'œuvre de Josèphe, son travail ne commence pas par la Genèse, même s'il est clair que ce théologien croyant ne mettait pas en doute la fiabilité du «prologue» biblique. En effet, à partir de Martin Luther au XVI[e] siècle, ce furent justement les protestants, et en particulier l'Église anglicane et ses commentateurs, qui valorisèrent l'Ancien Testament et lui

1. Il y avait de bonnes raisons à cela. De nombreuses chroniques, comme celles de Josèphe, s'ouvraient sur l'histoire de la Création, racontaient la montée du roi David et faisaient le récit de la royauté d'Isaïe, mais de là elles passaient à l'histoire de Jésus et des apôtres pour enchaîner sur l'apparition des rois francs et leur affiliation à la chrétienté. Voir à ce sujet la chronique de l'évêque Grégoire, au VI[e] siècle de l'ère chrétienne : Grégoire de Tours, *Histoire des Francs,* Paris, Les Belles Lettres, 1980. Il convient aussi de rappeler qu'au X[e] siècle de l'ère chrétienne fut écrit et diffusé un livre imitant l'œuvre de Josèphe, appelé *Le Livre de Yosiphon* (*Sefer Yosiphon* en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1974. Au XI[e] siècle, le rabbin Hachimaaz écrivit sa chronique généalogique parue dans *Megillat Hachimaaz* (en hébreu, Jérusalem, Tarshish, 1974), et au XII[e] siècle commencèrent à apparaître les premiers courts récits sur les souffrances des juifs. Sur les lacunes de l'historiographie juive, voir le livre de Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive,* Paris, La Découverte, 1984.

2. Jacques Basnage, *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèphe,* La Haye, Scheurleer, 1706-1707.

donnèrent son prestige. Cependant, de même que chez la plupart de ceux qui critiquaient l'Église catholique, on ne trouve pas chez Basnage l'indication d'une continuité entre les anciens Hébreux et les communautés juives de son époque. Pour lui, l'Ancien Testament appartient aux descendants des « fils d'Israël », concept qui englobe autant, sinon plus, les chrétiens que les juifs, car le « véritable Israël » est bien, à ses yeux, le christianisme. Tout en appliquant aux juifs le concept de « nation », il ne l'utilise pas encore dans son acception moderne et se concentre essentiellement sur l'histoire de leur persécution en tant que secte, poursuivie en raison de son refus d'accepter le message de Jésus. Pour Basnage, qui les considère sous cet angle avec une sympathie non dissimulée, ils furent tout au long du Moyen Âge les victimes privilégiées de la papauté corrompue. Seuls les progrès de la Réforme protestante éclairée conduiront à leur rédemption finale, c'est-à-dire au jour décisif où se réalisera leur conversion tant attendue au christianisme[1].

Quelque cent ans plus tard, lorsque l'historien juif allemand Isaak Markus Jost entreprit la rédaction de l'histoire des juifs, le livre de Basnage lui servit de modèle, et, bien qu'il ne lui ait pas épargné ses critiques, il conserva la structure de l'œuvre de l'auteur protestant. En 1820 fut publié le premier des neuf tomes de son ouvrage fondateur *L'Histoire des israélites du temps des Maccabées jusqu'à nos jours*[2]. Le terme «israélites», que les Allemands et les Français appartenant à la « religion de Moïse » commençaient à s'appliquer à eux-mêmes, fut choisi pour être agréable à l'oreille et pour éviter celui de «juifs », empreint de connotations trop négatives.

Cependant - fait susceptible de déconcerter le lecteur contemporain mais qui n'était pas particulièrement surprenant pour celui de l'époque -, le premier essai moderne qui tenta de raconter l'histoire des juifs dans son ensemble et qui fut écrit par un historien se considérant et se définissant lui-même comme juif éludait

1. Sur l'œuvre de ce chercheur d'ascendance huguenote, voir l'article de Jonathan M. Elukin, « Jacques Basnage and the history of the Jews : Anti-catholic polemic and historical allegory in the Republic of Letters », *Journal of the History of Ideas,* 53, 4, 1992, p. 603-630.

2. Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage. Nach den Quellen bearbeitet,* I-IX, Berlin, Schlesinger'sche Buch, 1820-1828.

« tout naturellement » la période biblique. Le premier livre de Jost commence par le royaume de Judée à la période des Hasmonéens et continue jusqu'à l'époque moderne, en passant par la reconstitution de la vie des diverses communautés à travers des monographies. Il s'agit d'une narration discontinue, découpée en plusieurs récits, et, fait notable, ne possédant pas le « début » qui sera plus tard considéré comme faisant partie intégrante de l'histoire des juifs dans le monde. Au XIX[e] siècle, qui vit la cristallisation des nations et qui, dans sa seconde moitié, « rendit » la Bible à nombre de juifs instruits en Europe, un tel phénomène historiographique aurait pu à première vue être regardé comme surprenant.

Pour comprendre la particularité de cette première recherche historique systématique sur le destin des juifs au long des siècles, il faut tenir compte du fait que cet auteur doué n'était pas encore un historien doté d'une conscience nationale, ou plutôt, pas d'une conscience nationale juive. Nous devons replacer la sensibilité de Jost dans le contexte de la montée d'une jeune intelligentsia issue de l'ancienne tradition juive mais animée d'une nouvelle tournure d'esprit. Au cours des deux premières décennies du XIX[e] siècle, l'image de soi des intellectuels juifs allemands, et même « très juifs », relevait essentiellement des domaines culturels et religieux. Nous nous trouvions alors dans une jeune Allemagne qui ne formait pas encore une structure politique claire, mais plutôt une entité culturelle et linguistique. Cette communauté de germanophones aux dialectes divers, dont les juifs constituaient un pour cent, vivait le début d'un relatif processus d'unification, imposé de l'extérieur par l'envahisseur français. La plupart des intellectuels évoluant dans ce cadre culturel, d'origine juive ou chrétienne, hésitaient encore à répondre résolument aux entreprises de séduction politique liées à l'idée de nation, même si quelques-uns, dont Jost, étaient déjà réceptifs à ses premiers attraits. La plus grande fraction des élites d'origine juive s'était, entre-temps, passionnée pour le projet émancipateur ayant pour but l'égalité des droits civiques, qui avait commencé à se répandre en partie dans les diverses principautés et royautés allemandes dès la deuxième décennie du siècle, et qui constituait en fait l'aspect central du processus de nationalisation de la politique. Tout le monde espérait que l'État allemand tant souhaité se détacherait de ses bases cléricales et reléguerait entièrement toutes les religions dans le domaine privé.

Jost, né en 1793 à Bernburg, en Allemagne, deux ans avant le fondateur de l'historiographie critique Leopold von Ranke, fut, au

début de sa carrière littéraire, un libéral et un homme des Lumières typique. Il reçut une éducation juive, étudia pendant sa jeunesse dans un *Talmud Torah,* et divers aspects culturels de la religion de Moïse étaient encore chers à son cœur. Il eut, néanmoins, tendance à prendre position en faveur de la vague montante de réformes, et la vision de son avenir propre comme de celui de sa communauté se mêla dans son esprit à l'évocation de la citoyenneté allemande, qui se profilait depuis peu à l'horizon comme une perspective historico-politique accessible. Avec un certain nombre d'amis et de collègues, tous d'origine culturelle juive, il prit part, pendant une courte période, à la création du « Cercle scientifique », qui donna plus tard naissance au courant majeur connu en allemand sous le nom de « Wissenschaft des Judentums » (« science du judaïsme »). Cette école marqua de son empreinte toutes les études juives de l'époque moderne. Les membres du Cercle scientifique et leurs successeurs délibérèrent longuement sur l'essence de leur identité, question qui fut à l'origine de bon nombre de scissions dans leur groupe[1]. Ces jeunes gens instruits faisaient partie de la première génération d'Allemands juifs qui commencèrent à étudier dans les universités sans avoir encore, en raison de leur origine religieuse « particulière », accès aux postes universitaires. Ils gagnaient leur vie comme instituteurs, journalistes ou rabbins réformistes et menaient leurs recherches philosophiques ou historiques pendant leur temps libre. En tant qu'intellectuels dont le patrimoine juif constituait le principal capital symbolique, ils n'étaient pas disposés à renoncer à leur spécificité culturelle et tendirent à la préserver le mieux possible. Ils souhaitaient cependant ardemment s'intégrer à cette nouvelle Allemagne en devenir. Au commencement de leur parcours intellectuel difficile et complexe, ils considérèrent donc la recherche de leur passé juif et la mise en valeur de son aspect positif comme un pont supplémentaire permettant l'intégration de la communauté juive dans cette future société allemande.

Ainsi, il faut se rappeler que les débuts de l'écriture de l'histoire juive à l'époque moderne ne se caractérisent pas par un discours national catégorique. De là découle l'ambivalence dans l'utilisa-

1. Au sujet de ce courant intellectuel, voir le livre de Maurice-Ruben Hayoun, *La Science du judaïsme,* Paris, PUF, 1995, ainsi que celui de Paul Mendes-Flohr (dir.), *Chochmat Israël. Aspects historiques et philosophiques* (en hébreu), Jérusalem, Zalman Shazar, 1979.

tion, ou la non-utilisation, des récits bibliques comme faisant partie intégrante de l'histoire des juifs. Pour Jost, comme pour Leopold Zunz, second historien important des débuts de la Wissenschaft des Judentums, l'histoire juive débute non pas au récit de la conversion d'Abraham, ni à celui de la remise de la Torah sur le mont Sinaï, mais au retour de Babylone vers Sion. C'est alors seulement que commença de naître, aux yeux de ces historiens, le judaïsme historico-religieux dont la forme culturelle trouve sa source même dans l'expérience du séjour en exil. Ce judaïsme fut nourri et bercé par la Bible à sa naissance, mais il devint peu à peu propriété universelle et servit dans la même mesure de source principale à l'apparition plus tardive du christianisme[1].

En plus de leur désir d'émancipation civique totale, Jost, Zunz ainsi que, plus tard, Abraham Geiger et la plupart des adeptes du judaïsme réformé au XIXe siècle furent influencés par la critique biblique non juive, qui prit un essor significatif à cette époque. Jost, ancien disciple de Johann Gottfried Eichhorn, qui fut l'un des brillants instigateurs de cette école critique, connaissait parfaitement les nouvelles analyses philologiques et en avait volontiers repris une grande partie à son compte[2]. Il savait que les écrits saints avaient été rédigés par des auteurs divers à des époques relativement tardives et qu'ils n'avaient aucune base ni aucune référence extérieures. Cela ne signifiait pas qu'il doutait de la fiabilité du récit de l'apparition des Hébreux et du processus de leur unification nationale par la suite, mais qu'il supposait que cette longue période était trop diffuse pour servir de base à une enquête historique significative. D'autant plus que les Hébreux de Canaan, malgré les lois de Moïse qui leur avaient été imposées d'en haut, n'étaient pas différents des peuples païens alentour. En effet, jusqu'à l'exil vers Babylone, ils avaient repoussé à plusieurs reprises avec obstination les commandements divins auxquels seule

1. Pour une plus ample investigation sur Zunz et la Bible, voir Reuven indx LIBEL="Michael, Reuven"/>Michael, *L'Écriture juive historique de la Renaissance jusqu'à l'époque contemporaine* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1993, p. 207.

2. Sur la relation de Jost aux écritures saintes, consulter le livre de Ran HaCohen, *Les Novateurs d'Ancien Testament. La confrontation de Chochmat Israël avec la critique de la Bible au XIXe siècle* (en hébreu), Tel-Aviv, Hakiboutz Hameohad, 2006, p. 54-77.

l'étroite classe des prêtres et des prophètes avait adhéré. En conclusion, la Bible, après sa rédaction et sa diffusion au sein d'un public de croyants qui en avait véritablement besoin, leur servit de texte constitutif d'identité et de croyance : « Les fils d'Israël avaient quitté l'Egypte, sauvages et sans sagesse. En Perse, les juifs étudièrent, et reçurent des Perses une nouvelle conception religieuse, un mode de vie, une langue et la science[1].» Cette période d'exil est donc, dans son sens large, celle qui devait constituer le début de l'histoire juive. La rupture entre l'ancien « hébraïsme » et l'histoire du judaïsme devint la pierre angulaire de la pensée de la plupart des pionniers de la « science du judaïsme » en Allemagne[2].

Toute périodisation historique est conditionnée par une idéologie, parfois apparente, parfois pudiquement dissimulée. Dans le cas de Jost, les règles du jeu étaient claires dès le début. La plus grande partie de son livre considérable avait pour but de persuader ses lecteurs allemands, juifs comme chrétiens, que, en dépit de leur foi spécifique d'« israélites », les juifs ne constituaient pas un peuple « étranger » dans leurs lieux de résidence de par le monde. En effet, longtemps avant la destruction du Second Temple, leurs ancêtres avaient préféré vivre à l'extérieur de la Terre sainte, et, malgré le séparatisme de leur tradition religieuse, ils avaient toujours été partie intégrante des peuples auxquels ils s'étaient mêlés. « Ils étaient restés juifs, et pourtant appartenaient aussi à d'autres peuples, répétait-il. Ils aimaient leurs frères de Jérusalem, leur souhaitaient paix et succès et les aidaient selon leurs moyens, mais ils estimaient davantage leur nouvelle patrie ; ils priaient avec leurs frères de sang, mais allaient au combat avec les frères de leur pays. Ils étaient bienveillants envers leurs frères de sang, mais versèrent leur sang pour leur patrie[3]. »

Dans le lointain passé, leur patrie avait été Babylone ou l'Empire perse, alors que désormais c'était principalement l'Allemagne d'après les guerres napoléoniennes. Jost était sensible aux signes avant-coureurs du nationalisme allemand et cherchait par divers

1. Cité par Michael, *L'Écriture juive, op. cit.,* p. 220.
2. À ce sujet, voir Nathan Rotenstreich, *La Pensée juive à l'époque nouvelle* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1966, p. 43.
3. Cité à partir de la traduction hébraïque publiée dans la biographie de Reuven Michael, *I.M. Jost. Le père de l'historiographie juive moderne* (en hébreu), Jérusalem, Magnes, 1983, p. 24-25.

biais, comme une grande partie du public instruit d'origine juive, à y adhérer. C'est ce qui explique la genèse d'une œuvre historiographique stupéfiante dans ses dimensions et ses innovations, mais exceptionnelle et complètement différente de toutes les narrations de l'histoire des juifs qui lui succéderaient. En effet, ceux qui, au XIX[e] siècle, se consacraient à l'écriture de l'histoire de la collectivité dont ils avaient conscience de faire partie le faisaient généralement au nom de considérations nationales. Chez Jost, d'autres mécanismes intellectuels et spirituels entrèrent en jeu lorsqu'il décida de reconstituer *L'Histoire des israélites.* Dans son système, les juifs possédaient peut-être une origine commune, mais les communautés juives ne constituaient pas les membres séparés d'un peuple spécifique. Leur culture et leur mode de vie variaient totalement suivant le lieu, et seule une croyance particulière en Dieu les rassemblait et les reliait entre eux. Il n'existe pas de supra-entité juive politique séparant les juifs des non-juifs, et ceux-là peuvent donc prétendre, dans le monde moderne, à des droits civiques égaux, au même titre que tous les autres groupes culturels et ethnies qui se sont précipités dans le nationalisme moderne.

Dans une lettre adressée à un ami et rédigée au moment même de la publication de son premier livre, Jost révéla la conception politique qui inspirait ses écrits historiographiques et en constituait le fondement : « L'État ne peut reconnaître la légitimité des juifs aussi longtemps qu'ils ne se marieront pas aux habitants de ce pays. L'État n'existe que par la vertu de son peuple, et celui-ci doit constituer une unité. Pourquoi devrait-il soutenir un groupe qui a pour principe fondamental le fait que lui seul détient la vérité, et qu'il doit donc éviter toute intégration avec les habitants du pays ? [...] C'est ainsi que nos enfants raisonneront, et ils abandonneront avec joie une église cœrcitive afin de gagner la liberté, le sentiment d'appartenir au Peuple, l'amour de la patrie et le sens du service de l'État, qui sont les plus grandes richesses de l'homme sur la terre [...][1]. »

Ces phrases catégoriques montrent que Jost avait parfaitement identifié les principes structurels caractéristiques de la vague déferlante de l'identité nationale. Et pourtant, il éprouvait bien des

1. Cette lettre est publiée dans le livre d'Ismar Schorsch, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism,* Hanover, Brandeis University Press, 1994, p. 238.

biais, comme une grande partie du public instruit d'origine juive, à y adhérer. C'est ce qui explique la genèse d'une œuvre historiographique stupéfiante dans ses dimensions et ses innovations, mais exceptionnelle et complètement différente de toutes les narrations de l'histoire des juifs qui lui succéderaient. En effet, ceux qui, au XIX[e] siècle, se consacraient à l'écriture de l'histoire de la collectivité dont ils avaient conscience de faire partie le faisaient généralement au nom de considérations nationales. Chez Jost, d'autres mécanismes intellectuels et spirituels entrèrent en jeu lorsqu'il décida de reconstituer *L'Histoire des israélites.* Dans son système, les juifs possédaient peut-être une origine commune, mais les communautés juives ne constituaient pas les membres séparés d'un peuple spécifique. Leur culture et leur mode de vie variaient totalement suivant le lieu, et seule une croyance particulière en Dieu les rassemblait et les reliait entre eux. Il n'existe pas de supra-entité juive politique séparant les juifs des non-juifs, et ceux-là peuvent donc prétendre, dans le monde moderne, à des droits civiques égaux, au même titre que tous les autres groupes culturels et ethnies qui se sont précipités dans le nationalisme moderne.

Dans une lettre adressée à un ami et rédigée au moment même de la publication de son premier livre, Jost révéla la conception politique qui inspirait ses écrits historiographiques et en constituait le fondement : « L'État ne peut reconnaître la légitimité des juifs aussi longtemps qu'ils ne se marieront pas aux habitants de ce pays. L'État n'existe que par la vertu de son peuple, et celui-ci doit constituer une unité. Pourquoi devrait-il soutenir un groupe qui a pour principe fondamental le fait que lui seul détient la vérité, et qu'il doit donc éviter toute intégration avec les habitants du pays ? [...] C'est ainsi que nos enfants raisonneront, et ils abandonneront avec joie une église cœrcitive afin de gagner la liberté, le sentiment d'appartenir au Peuple, l'amour de la patrie et le sens du service de l'État, qui sont les plus grandes richesses de l'homme sur la terre [...][1]. »

Ces phrases catégoriques montrent que Jost avait parfaitement identifié les principes structurels caractéristiques de la vague déferlante de l'identité nationale. Et pourtant, il éprouvait bien des

1. Cette lettre est publiée dans le livre d'Ismar Schorsch, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism,* Hanover, Brandeis University Press, 1994, p. 238.

doutes quant à la symbiose possible entre juifs et non-juifs au sein de la nation allemande en formation, doutes qui ne firent que s'accentuer avec la vague de conservatisme qui se fit jour dans les années trente du XIXe siècle et l'antijudaïsme qui l'accompagna.

Certains changements sont discernables dans les essais postérieurs de cet historien précurseur. La transformation dramatique relative à la politique identitaire dans la mentalité nationale allemande, qui commença à prendre forme dans la seconde partie du siècle, donna des signes avant-coureurs bien avant les révolutions de 1848, marquant également de son sceau les débuts de la reconstitution du récit du passé juif. Déjà, dans le deuxième et court ouvrage de Jost, *Histoire générale du peuple Israélite,* publié pour la première fois en 1832, le débat sur la période biblique tenait une place plus large dans le récit, en même temps que les juifs y apparaissaient comme une entité unique, dotée d'une continuité historique plus compacte[1]. Le ton se faisait légèrement politique, sinon déjà national, et la Bible même devenait une source plus légitime dans la mise en récit du « peuple israélite ». Jost, qui se montra au cours des années suivantes prudent et méfiant dans ses opinions politiques, commença également, et en parallèle, à se démarquer de la critique de la Bible qui l'avait guidé pour son premier ouvrage. Ce changement eut une influence sur la place consacrée, dans le livre, respectivement aux anciens Hébreux et à leurs successeurs juifs.

On constate qu'il existe dès le début un lien étroit entre la conception de la Bible comme document historique fiable et la tentative même pour définir l'identité juive moderne en termes prénationaux ou nationaux. Il s'ensuit forcément que plus un auteur est affecté par un sentiment national, plus il adhère à la conception de la Bible comme document historique, puisque le Livre saint devient par là la source de l'origine commune du « peuple ». Cependant, un segment du «judaïsme réformé » s'intéressa à la Bible pour des raisons complètement différentes, soit par opposition à l'attachement des rabbins orthodoxes au Talmud, soit par imitation des méthodes protestantes. Quoi qu'il en soit, du Jost tardif à l'apparition du grand précurseur Heinrich (Hirsch) Graetz, en passant par certains intellectuels qui rejoignirent la « science du judaïsme » dans un deuxième temps, le Livre des

1. I.M. Jost, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes* (1832), Karlsruhe, D.R. Marx, 1836.

livres devint le point de départ des premiers tâtonnements historiographiques menant à l'invention de la notion de « nation juive ». Invention qui, en fait, ne prendra son essor que dans la seconde partie du siècle.

L'Ancien Testament comme « mythistoire »

L'Histoire des Israélites de Jost, le premier livre de l'histoire des juifs rédigé à l'époque moderne, ne bénéficia pas d'une grande popularité à son époque, et ce n'est pas un hasard s'il ne fut jamais traduit dans d'autres langues, pas même en hébreu. L'ouvrage représente bien les conceptions des intellectuels allemands juifs, laïques ou non, qui prirent part au processus d'émancipation. Mais la majorité d'entre eux ne souhaitait pas situer ses racines dans les brumes d'un passé antique. Ils se considéraient comme allemands, et, s'ils adhéraient encore à la croyance en Dieu, ils se définissaient cependant comme appartenant à la religion de Moïse et participaient au développement du vigoureux « judaïsme réformé ». Pour la plus grande partie du public cultivé d'Europe centrale et occidentale, héritier des Lumières, le judaïsme constituait une communauté religieuse, et certainement pas un peuple nomade ou une nationalité étrangère. Les rabbins et les religieux traditionalistes, c'est-à-dire les intellectuels « organiques » des communautés juives, n'avaient pas, jusqu'à présent, éprouvé le besoin de se fonder sur l'histoire pour renforcer une identité qui, pendant des siècles, leur avait semblé couler de source.

L'Histoire des juifs depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, d'Heinrich Graetz, dont les premiers volumes commencèrent à paraître dans les années cinquante du XIXe siècle, connut un grand succès et fut en partie traduite, en hébreu et dans plusieurs autres langues, relativement peu de temps après sa parution[1]. Cet essai novateur, rédigé avec un grand talent littéraire, continua de faire autorité dans l'historiographie nationale juive tout au long du

1. Heinrich (Hirsch) Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (1853-1876), Leipzig, O. Leiner, 1909. Certaines parties du livre furent traduites en hébreu dès les années soixante-dix du xixe siècle. L'ouvrage a également été publié en français et en anglais. J'ai utilisé ici la traduction française de M. Wogue et M. Bloch. Cf. *Histoire des Juifs,* Paris, A. Lévy, 1882-1897.

XXe siècle. Il est difficile d'évaluer la part de son influence dans la formation de la future conscience sioniste, mais il n'y a aucun doute qu'elle fut significative et centrale. Bien que cette œuvre, par ailleurs d'une large portée, s'attache particulièrement peu à la description de l'histoire des juifs d'Europe de l'Est (Graetz, né en Posnanie et dont la langue maternelle était le yiddish, repoussa les propositions de traduire son livre dans le «jargon » de ses parents, dont il avait honte), les premiers intellectuels nationalistes de l'Empire russe la dévorèrent avec enthousiasme et empressement. Elle a fièrement marqué de son sceau tous les récits de leurs rêves sur l'« antique patrie »[1]. Elle a fait fructifier l'imagination d'écrivains et de poètes en quête désespérée de nouveaux lieux de mémoire qui, sans être traditionnels, continueraient cependant à s'inspirer de la tradition. Elle a de même encouragé une lecture laïque, sinon vraiment athée, de la Bible. Le livre servit même plus tard aux dirigeants des colons sionistes en Palestine de premier fil conducteur dans les profondeurs du temps. De nos jours, des écoles en Israël portent le nom de Graetz, et il n'est pas un essai d'histoire générale portant sur les juifs qui ne le cite.

La raison de cette influence massive est claire : il s'agit du premier essai dans lequel l'auteur investit ses efforts avec constance et pathos dans le but d'inventer le peuple juif, le terme de « peuple » recouvrant déjà en partie la signification donnée à la nation moderne. C'est Graetz et nul autre qui, bien qu'il n'eût jamais vraiment été sioniste, forgea le modèle national d'écriture de l'histoire des « Juifs » (avec un « J » majuscule). Il parvint à mettre sur pied - et ce, il faut le reconnaître, avec une grande virtuosité - le récit unitaire qui réduisit la multiplicité « problématique », créant un continuum historique qui, en dépit de ses ramifications, conserve toujours son unité. La périodisation de base proposée par l'historien juif, datation qui jette des ponts au-dessus de l'abîme du temps et efface les écarts et les ruptures dans l'espace, servira aussi dans l'avenir de point de départ aux chercheurs plus franchement nationalistes qui lui succéderont, même si ceux-ci tenteront sans cesse de la moderniser et de la reformuler. Dès

1. Selon Shmuel Feiner, «l'œuvre de Graetz devint le livre d'histoire du mouvement de l'"Amour de Sion" » (les « Amants de Sion » furent de fait les premiers sionistes). Cf. *Haskalah and History. The Emergence of a Modem Jewish Historical Consciousness,* Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2002, p. 347.

lors, la judéité avait cessé, pour beaucoup, d'être une civilisation religieuse variée et riche ayant réussi à perdurer à l'ombre de géants malgré toutes les difficultés et les tentations, pour devenir la caractéristique d'un antique peuple-race déraciné de sa patrie, le pays de Canaan, et arrivé jusqu'aux portes de Berlin. Le mythe chrétien populaire du peuple exilé pécheur, retranscrit sur le « disque dur » du judaïsme rabbinique au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, gagna à ce moment-là un écrivain qui entreprit de le traduire en une narration prénationale juive.

Pour former un nouveau paradigme du temps, il faut abolir l'ancien, « corrompu et destructeur » ; pour commencer à construire une nation, il est nécessaire de délégitimer ceux dont les écrits n'ont pas encore reconnu ses fondements. Aussi Graetz accuse-t-il Jost, son prédécesseur, d'avoir en fait détruit la charpente du peuple des juifs : « Il émiette en tout petits fragments cet admirable drame héroïque de plusieurs milliers d'années. Entre les anciens *Israélites,* aïeux et contemporains des Prophètes et des auteurs des Psaumes, et les *Juifs,* disciples des rabbins, il creuse un abîme artificiel, et il les montre tellement distincts les uns des autres qu'ils paraissent n'avoir aucun lien de parenté entre eux[1]. »

D'où ont donc émergé tous les nouveaux juifs ? Le chapitre suivant tentera de répondre à cette question. Pour le moment, contentons-nous de remarquer que l'histoire nationale (ou, plus exactement, prénationale, dans la mesure où elle ne suppose pas de façon catégorique l'exigence d'une souveraineté politique) ne supporte pas les « trous », de même qu'elle efface les « aspérités irrégulières » indésirables. Graetz chercha à ressouder l'abîme insupportable créé, à ses yeux, par Jost, Zunz, Geiger et d'autres, qui, dans leur « aveuglement », n'avaient pas vu dans la période antique et royale un chapitre historique légitime du passé juif et qui, par ce manque de discernement, avaient condamné les juifs à s'identifier à une civilisation « uniquement » religieuse et non à une « tribu-peuple » *(Volksstamm)* éternelle.

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* tome V, p. 375. La colère de Graetz à l'égard de Jost rappelle un peu l'animosité ultérieure de Gershom Scholem à l'égard de Zunz et des autres historiens juifs des débuts du XIXe siècle, « qui ne savent pas où ils en sont et s'ils veulent contribuer par leurs travaux à la construction de la nation juive et du peuple juif, ou au contraire aider à les détruire ». Voir « Réflexions sur Chochmat Israël (la "science du judaïsme") », in *Explications et implications* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1975, p. 388.

Cette sévère critique de Graetz n'apparaît pas au début de son œuvre mais à la fin, dans le volume s'attachant à la période moderne, écrit plusieurs années après la mort de Jost en 1860. Lorsque Graetz commença à publier son phénoménal essai, en 1853, il fit démarrer le récit de l'histoire juive, tout comme Basnage et Jost, après l'époque biblique, et sa première partie traitait de la période de la Mishna et du Talmud qui suivit la destruction du Temple. Il revint cependant au stade immédiatement antérieur de la royauté hasmonéenne, mais seulement vingt ans plus tard, à la suite de la création du II[e] Reich et de l'unification de l'Allemagne par la Prusse de Bismarck. Avec la grande victoire de l'idée de nation dans toute l'Europe centrale et méridionale, la conception prénationaliste de Graetz gagna en maturité et prit sa forme définitive[1]. Ce n'est qu'après avoir résumé l'histoire des juifs à son époque et terminé son livre par un réquisitoire douloureux sur le présent du XIX[e] siècle que Graetz se laissa aspirer en arrière à travers le temps pour reconstituer la naissance du « peuple moral élu ». Chez lui, l'après détermina l'avant, et ce n'est pas un hasard si le point culminant de la première épopée historico-nationale jamais écrite sur les juifs devint la période biblique.

Pour éveiller un sentiment national, c'est-à-dire une identité collective moderne, il faut une mythologie et une téléologie. Le mythe constitutif fut bien sûr fourni par l'univers textuel biblique dont la partie la plus historico-narrative devint, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, un mythe vivant, surtout aux yeux des intellectuels juifs d'Europe centrale, et cela en dépit des flèches dont la critique philologique le criblait[2]. La téléologie de Graetz était alors nourrie d'une hypothèse vague qui n'était pas encore vraiment nationaliste, assignant au peuple juif éternel la tâche d'apporter la rédemption au monde.

Dans la communauté juive vieille de plusieurs siècles, la Bible n'avait jamais été considérée comme une œuvre indépendante

1. Sur le contexte dans lequel ce livre a été écrit, voir Reuven Michael, *Heinrich Graetz. L'historien du peuple juif* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 2003, p. 69-93 et p. 148-160.

2. Dans *L'Amour de Sion,* par exemple, le premier roman écrit en hébreu biblique par Abraham Mapou et publié en 1853, l'auteur glorifie la période de la royauté de Judée dans un style national romantique. Voir *L'Amour de Sion* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1950.

lisible sans l'intermédiaire des commentaires de la tradition orale. Elle était devenue, en particulier au sein du judaïsme d'Europe centrale, un livre marginal compréhensible par le seul moyen de la Halakha et, bien sûr, par le biais de ses commentateurs « autorisés ». La Mishna et le Talmud étaient les textes juifs en usage, et la Bible n'était diffusée que par passages, sans continuité narrative, lors de la lecture des versets de la semaine à la synagogue. L'Ancien Testament pris dans son entier restait en fait le livre caractéristique des karaïtes dans le lointain passé et des protestants au début des temps modernes. Pour la majorité des juifs, il fut, pendant des siècles, considéré comme un ensemble d'écrits sacrés d'origine divine, qui n'était pas vraiment accessible sur le plan spirituel, tout comme la Terre sainte ne faisait pratiquement pas partie, dans leur univers religieux, de leur espace de vie réel sur la terre.

Au sein de la population juive cultivée, dotée pour une grande part d'une éducation religieuse, éraflée par les griffes du temps laïque, et dont la foi métaphysique commençait à se fissurer, naissait la soif spirituelle d'une autre source qui cimenterait plus sûrement son identité ébranlée. Pour ces juifs-là, la religion de l'histoire apparut comme un succédané acceptable à la religion de la foi. Pourtant, comme ils ne pouvaient, ajuste raison, s'identifier suffisamment aux mythologies nationales qui commençaient à prendre forme devant leurs yeux, car elles étaient, malheureusement pour eux, inspirées de l'imaginaire païen ou chrétien, il leur restait à inventer une mythologie nationale parallèle et à y adhérer. Ce d'autant plus que la source littéraire de cette mythologie, la Bible, constituait encore un objet d'estime et d'adoration, même pour ceux qui persistaient à haïr leurs contemporains juifs. Comme il n'existait pas de preuve plus éclatante de l'existence des juifs en tant que peuple ou en tant que nation, et non comme « simple » communauté religieuse dans l'ombre d'autres religions hégémoniques, que leur antique « présence » étatique sur un territoire à eux, c'est par une marche en crabe vers le Livre des livres que celui-ci devint le meilleur des outils de construction d'une réalité nationale.

A l'image d'autres tendances « patriotiques » de l'Europe du XIXe siècle, qui se tournaient vers un âge d'or fabuleux grâce auquel elles se forgeaient un passé héroïque (la Grèce classique, la République romaine, les tribus teutoniques ou les Gaulois) dans le but de prouver qu'elles n'étaient pas nées *ex nihilo* mais exis-

taient depuis longtemps, les premiers tenants de l'idée d'une nation juive se tournèrent vers la lumière éclatante qui irradiait du mythologique royaume de David et dont la force fut conservée pendant des siècles au cœur des remparts de la foi religieuse.

Dans les années soixante-dix du XIX[e] siècle, après Charles Darwin et *L'Origine des espèces,* il était déjà difficile de commencer un livre d'histoire digne d'estime par le récit de la Création. C'est pourquoi, à la différence de l'antique essai de Flavius Josèphe, les premiers chapitres du livre de Graetz se nomment « L'histoire primitive » et « Conquête du pays de Canaan ». Le dialogue sur les premiers miracles était bien sûr destiné à donner au travail un caractère plus scientifique. La rapide incursion dans l'histoire des patriarches et la sortie d'Egypte avait au contraire, et étonnamment, pour but de rendre l'œuvre plus nationale. Graetz cite assez rapidement Abraham l'Hébreu et limite sa référence à Moïse à une ou deux pages. A ses yeux, les peuples naissent de la terre mère, de l'antique territoire national, plus que de l'exil, de l'errance ou du don de la Torah. Le pays de Canaan, sa morphologie physique « extraordinaire » et son climat particulier sont les éléments déterminants du caractère exceptionnel de la nation juive qui y fît ses premiers pas courageux. L'essence d'un peuple est définie dès le début des temps, et elle ne change jamais : «[...] les Israélites n'entrèrent pas dans ce pays en vue d'y chercher des pâturages pour leurs troupeaux et d'y séjourner en paix, côte à côte avec d'autres pasteurs. Leurs prétentions étaient plus hautes : c'est Canaan tout entier qu'ils revendiquaient comme propriété. Ce pays renfermait les sépulcres de leurs aïeux[1]. »

A partir de cette déclaration, Graetz suit pas à pas le récit biblique, mettant en relief, par son style littéraire, les actes héroïques, la puissance militaire, la souveraineté royale et surtout l'immunité morale de la période de l'« enfance de la nation juive ». Même si l'on décèle de légers doutes sur les livres plus tardifs de la Bible, il n'en reste pas moins que, à partir de la conquête de Canaan, le récit est accepté en bloc comme relevant d'une vérité sans appel, et l'historien précurseur ne dérogera pas à cette position jusqu'au jour de sa mort. Les « fils d'Israël » qui viennent de l'autre rive du fleuve et qui ont conquis le pays de

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* I, p. 14.

Canaan, qu'occupaient déjà leurs aïeux, sont les descendants d'une unique source familio-tribale antique.

Graetz s'efforce de fournir des explications « scientifiques » aux miracles, mais ceux-ci sont retranchés du cœur du discours et relégués au rang d'accessoires. Les prophéties, en revanche, sont entièrement relatées, mais les actions des hommes y prennent une place décisive. Le récit des hauts faits héroïques des juges et la victoire du jeune David sur Goliath, par exemple, ont droit à des descriptions relativement détaillées ; la montée au pouvoir du jeune homme aux cheveux roux et l'unification de son royaume occupent de nombreuses pages. Bien que David ait été un pécheur invétéré, Dieu et Graetz lui pardonnèrent et firent de ce roi audacieux un exemple de foi juive « en raison de la mémoire de ses hauts faits », toujours réalisés pour le bien du peuple. Même le royaume de Salomon se voit consacrer un chapitre entier de l'ouvrage, car c'était un royaume « grand et puissant, qui pouvait rivaliser avec les plus grands royaumes du monde ». Le royaume unifié est un moment culminant dans l'histoire juive ; le nombre de ses habitants, d'après Graetz, était de quatre millions, et son éclatement en annonce le déclin. Le royaume d'Israël se décomposant par ses péchés amena sur lui la destruction, et il en sera finalement de même plus tard pour les derniers rois de Judée.

La conception du péché religieux accompagne en filigrane la reconstitution du destin tragique des « fils d'Israël ». Mais la faute en retombe plus encore sur les filles d'Israël : « C'est un singulier phénomène que les femmes, nées plutôt, ce semble, pour être les prêtresses de la pudeur et de la chasteté, aient montré dans l'Antiquité un goût spécial pour le culte dissolu de Baal et d'Astarté[1]. » Mais, heureusement, les anciens « fils d'Israël » avaient également des prophètes qui continuèrent de toutes leurs forces à guider le peuple vers une morale exaltante et élevée, ethos exceptionnel dont les autres peuples n'ont jamais eu la grâce.

Dans la mesure où Graetz était resté fidèle au noyau central du récit et plein de révérence envers l'Ancien Testament, il présenta,

1. *Ibid.,* p. 173. Graetz, qui a toujours manifesté du dédain à l'égard du judaïsme réformé, s'est insurgé contre le fait que les femmes aient le droit de se mêler aux hommes dans les synagogues réformées. La sexualité féminine l'effrayait d'ailleurs beaucoup. Voir, par exemple, « La correspondance d'une dame anglaise à propos du judaïsme et du sémitisme », in *Les Voies de l'histoire juive* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1969, p. 131.

lorsqu'il fut confronté à des contradictions dans l'éventail des idéologies bibliques, des approches différentes, sans toujours tenter de les relier entre elles. Il raconte, par exemple, l'histoire de Ruth la Moabite, la grand-mère non juive du roi David, parallèlement au récit des actes séparatistes d'Esdras dans le retour à Sion. Avec un grand talent, il reconstitue l'opposition morale et politique entre les deux histoires, et il semble un instant qu'il en délibère, sans arriver à trancher. Graetz comprit très bien la signification conceptuelle de l'abolition du mariage mixte et de l'expulsion des femmes non juives et de leurs enfants, et écrivit : « C'était un péché horrible aux yeux d'Ezra [Esdras] ; selon lui, la race israélite était une race sainte, à qui tout mélange avec des étrangers, eussent-ils renoncé à l'idolâtrie, imprimait une souillure. [...] Ce fut un instant grave et décisif pour l'avenir de la nation[1]. »

L'historien n'hésite pas même à ajouter que cette démarche provoqua pour la première fois un sentiment de haine contre les juifs. C'est sans doute pour cela qu'il met l'accent sur l'histoire de Ruth, dont il est pleinement conscient qu'elle constitue un défi universel contre la conception de la « semence sacrée » des hommes prétendant au retour vers Sion. Mais il accorde finalement son soutien total à l'invention du judaïsme exclusif et à la délimitation de ses frontières rigides telles qu'elles ont été fixées par les précurseurs Esdras et Néhémie.

Dès ses premières œuvres, Graetz avait été guidé, bien que moins fortement au début, par une conception romantique doublée d'un substrat ethnoreligieux. C'était, d'une façon générale, un historien des idées ; aussi son récit de l'histoire des juifs dans le monde, relaté dans ses premiers volumes, représentait-il essentiellement une reconstitution de ses expressions littéraires, en particulier morales et religieuses. Cependant, le renforcement relatif des modes de définition nationale allemande sur la base de l'origine et de la race, en particulier dans les années de formation après l'échec national-démocratique du printemps des peuples de 1848, avait aiguisé des sensibilités nouvelles au sein d'un petit groupe d'intellectuels issu du milieu juif. Par ses tâtonnements et par une certaine hésitation qui le caractérisaient, Graetz s'y rattacha. Le principal de ces intellectuels, par sa remarquable intelligence, était

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* II, p. 13.

précisément Moses Hess, homme de gauche aux idées audacieuses et ancien ami de Karl Marx, qui publia, dès 1862, son livre *Rome et Jérusalem*[1]. Cette œuvre constitue un manifeste nationaliste caractérisé, sans doute le premier de son genre par la laïcité de son contenu. Dans la mesure où Hess eut une importance décisive dans la formation de la conception de l'histoire juive de Graetz, il convient d'examiner rapidement les relations entre les deux penseurs.

Race et nation

Dès l'introduction de *Rome et Jérusalem,* Hess citait Graetz avec enthousiasme. Dans le cinquième tome du livre de l'historien juif, il avait appris que, même après l'achèvement du Talmud, l'histoire juive « conserve un caractère national ; elle ne se réduit absolument pas à l'histoire d'une religion ou à l'histoire d'une confession[2] ». Cette importante révélation d'une portée révolutionnaire fournissait une réponse aux âpres hésitations du militant fatigué, que l'antijudaïsme politique et philosophique quotidien qui régnait en Allemagne avait amené à découvrir la signification de 1'« essence nationale ». Tout au long de son essai, il ne cachait pas son dégoût pour les Allemands et ne cessait de les critiquer violemment. Il leur préférait les Français, et plus encore les « Juifs authentiques ».

Hess s'exila en France, et l'échec de la révolution en Europe le conduisit, selon son propre témoignage, à abandonner temporairement le domaine de la politique pour se consacrer aux sciences naturelles. Dans ce domaine où les analyses pseudo-scientifiques abondaient, il découvrit l'ensemble des théories racistes, qui commencèrent à foisonner dès le début des années cinquante du XIX[e] siècle.

1. Moses Hess, *Rome et Jérusalem. La dernière question des nationalités,* Paris, Albin Michel, 1881.

2. *Ibid.,* p. 61. Hess éprouve une grande estime pour le livre de Graetz, qu'il considère comme une « œuvre magistrale [...] qui sut passionner notre peuple pour ses héros et ses martyrs ». *Ibid.,* p. 107. Dès 1867, il traduisit le troisième volume de *Geschichte der Juden* sous le titre *Sinaï et Golgotha ou les origines du judaïsme et du christianisme,* Paris, M. Lévy, 1867.

En 1850, l'Écossais Robert Knox publia son célèbre volume *La Race des humains.* Deux ans plus tard fut imprimé aux États-Unis l'essai de James W. Redfield, *Physionomie comparative ou ressemblances entre humains et animaux* ; en 1853 parut l'ouvrage de l'Allemand Cari Gustav Carus *Symbolisme du type humain,* et la même année sortit également le premier tome de L'*Essai sur l'inégalité des races humaines* de Joseph Arthur de Gobineau[1]. A la suite de ces œuvres, d'autres livres « scientifiques » firent leur apparition, et des auteurs parmi les plus importants de la seconde partie du XIXe siècle commencèrent à patauger avec euphorie dans le gigantesque marécage des idées préconçues racistes et orientalistes. La mode se propagea et gagna des sympathies tant au sein de la gauche politique que des personnalités universitaires. Les idées préconçues sur les juifs, les Africains ou les peuples de l'Orient, dont, aujourd'hui encore, on peut se demander comment elles réussirent à devenir normatives en si peu de temps, se répandirent dans les écrits, de Karl Marx jusqu'à Ernest Renan.

Pour commencer à appréhender la source de la popularité dont bénéficia la théorie de la race dans les grands foyers de la culture occidentale, il faut tout d'abord analyser le sentiment d'arrogance européenne, conséquence du rapide développement industriel et technologique que connut l'Europe occidentale et centrale, et comprendre le processus par lequel ce sentiment contribua à la perception d'une supériorité biologique et morale. Il faut ajouter à ce phénomène la façon dont les nouvelles hypothèses scientifiques sur le développement humain contribuèrent à la formation des fantasmes analogiques entre les domaines des sciences naturelles d'une part et de l'histoire et du social de l'homme d'autre part. Cette « doctrine » se transforma en quasi-évidence, et peu nombreux furent ceux qui estimèrent nécessaire de la mettre en doute ou de la discuter, au moins jusque dans les années 1880.

1. Robert Knox, *The Races of Men,* Londres, Beaufort Books, 1950 ; James W. Redfield, *Comparative Physiognomy or Resemblances between Men and Animals,* Kila, Kessinger Publishing, 2003 ; Carl Gustav Carus, *Symbolik der Menschlichen Gestalt,* Hildesheim, G. Olms, 1962 ; Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines,* Paris, Beifond, 1967. Il ne faut pas oublier que, un an avant la publication de *Rome et Jérusalem,* parut le livre pionnier de Johannes Nordmann, *Die Juden und der deutsche Staat* (Berlin, Nicolai, 1861), sans doute le premier ouvrage qui ancra de façon explicite l'antijudaïsme dans la matrice raciste.

Hess dévora cette nouvelle littérature avec passion, et sa sensibilité extrême au climat idéologique, qui avait fait de lui par le passé peut-être le premier communiste d'Allemagne, le conduisit à considérer comme primordiale «une question bien plus profonde que les questions de nationalités et de liberté qui agitent aujourd'hui le monde, la question raciale, vieille comme le monde et qu'aucune formule philanthropique ne peut écarter[1] ». Toute l'histoire n'est qu'un long récit de guerres de races et de combats de classes, mais les affrontements raciaux sont essentiels, alors que la lutte sociale est secondaire. Tant que les guerres du sang ne cesseront pas, les juifs, du moins ceux d'Europe centrale, devront retourner à leurs racines, c'est-à-dire émigrer vers leur Terre sainte.

Selon Hess, la source du conflit entre les juifs et les non-juifs réside dans le fait que les premiers constituent, depuis toujours, un groupe héréditaire différent. Les origines de cette race ancienne et persistante au fil des siècles se trouvent en Egypte. On pouvait déjà discerner, parmi les bâtisseurs des palais apparaissant sur les peintures murales des tombeaux des pharaons, des individus au type physique identique à celui des juifs modernes. « La race juive est une race pure qui a reproduit l'ensemble de ses caractères, malgré les diverses influences climatiques. Le type juif est resté le même à travers les siècles. » Et Hess poursuit, avec un pessimisme amer et même douloureux : « Il ne sert à rien aux Juifs et aux Juives de renier leur origine en se faisant baptiser et en se mêlant à la masse des peuples indogermaniques et mongols. Les caractères juifs sont indélébiles[2]. »

Qu'est-ce qui permit la préservation miraculeuse et prolongée de cette nation ? Hess répétait tout au long de son essai que ce furent d'abord sa religion et sa foi. C'est pourquoi il dédaignait le judaïsme réformé, tout comme il méprisait les partisans de l'émancipation civile. La religion juive était une tradition nationale qui avait fait échouer l'assimilation du peuple juif. Mais celle-ci était par essence impossible. Ne nous trompons pas : la religion, malgré toute son importance, n'était pas la responsable exclusive de la persistance de l'identité juive. « Ce n'est donc pas le dogme mais la race qui organise la vie. De même, ce n'est pas le dogme qui a

1. Hess, *Rome et Jérusalem, op. cit.,* p. 63.

2. Ibid., p. 82-84. Il faut se souvenir que ces propos furent tenus bien avant la naissance du concept d'« antisémitisme ».

inspiré la vie des patriarches bibliques, source de la religion juive. Au contraire, c'est la vie de nos patriarches qui est le fondement de la religion biblique ; cette religion a toujours été exclusivement un culte de l'histoire ; issu de la tradition familiale, celui-ci prit une dimension nationale[1]. »

Cette conception de base d'une religion qui embrassait une histoire nationale se trouvait déjà, pour une grande part, en filigrane dans l'introduction du premier volume (c'est-à-dire le dernier en date) de L' *Histoire des Juifs* de Graetz, mentionné ci-dessus. Si la conception de l'histoire chez Graetz avait eu jusque-là une tendance à la dualité entre l'esprit et la matière, le « matérialisme » de la race de Hess contribua dans une certaine mesure à la déplacer dans une direction essentialiste et nationaliste encore plus rigide. Dès 1860, dans son cinquième volume, dont Hess fait l'éloge dans *Rome et Jérusalem,* Graetz estimait que l'histoire juive d'avant 1'« Exil », et même celle d'après, était composée de deux éléments de base : la « tribu juive », qui semblait immortelle, en formait le corps ; la loi juive, qui paraissait non moins éternelle, en était l'âme. Cependant, à partir de la fin de cette décennie, le corps prit, selon la théorie de Graetz, une place plus importante dans la définition des juifs, même si la providence continuait de les accompagner dans tous leurs mouvements le long des chemins de l'histoire.

Graetz lut le manuscrit de *Rome et Jérusalem* avant d'en connaître l'auteur. De là naquirent une amitié étroite, ainsi qu'une longue correspondance qui se poursuivit jusqu'à la mort de Hess en 1875. Les deux écrivains projetèrent même d'explorer ensemble l'antique terre de leurs aïeux, projet qui ne vit pas le jour, car l'historien partit finalement seul. Un an après la parution de l'essai de Hess, Graetz publia un passionnant mémoire sous le titre « La nouvelle jeunesse de la race juive[2] ». L'ouvrage constitue, dans une large mesure, un dialogue *in absentia* avec Hess. Il montre à la fois la perplexité et les hésitations de son auteur face à la percée idéologique dont Hess fut l'un des catalyseurs, mais également une acceptation partielle de celle-ci. « La nouvelle jeu-

1. *Ibid.,* p. 111. Pour une apologie de Hess, voir Shlomo Avineri, *Moses Hess. Prophet of Communism and Zionism,* New York, New York University Press, 1985.

2. Cet essai se trouve dans Graetz, *Les Voies de l'histoire, op. cit.,* p. 103-109.

nesse de la race juive » peut non seulement nous renseigner sur la genèse de l'invention du peuple juif chez Graetz, mais sur sa conscience aiguë de la question de la nationalité, qui troublait fortement les milieux de l'intelligentsia européenne.

Qu'est-ce qui peut donner à un groupe humain le droit de constituer une nation ? se demande Graetz. Ce n'est pas, répond-il, l'origine raciale, car on voit parfois divers types de races se fondre pour former un seul peuple. La langue ne constitue pas non plus forcément le dénominateur commun, voyez la Suisse. Même un territoire unique n'est pas une raison suffisante pour former une nation. Les souvenirs historiques rassemblent-ils un peuple ? Faisant preuve d'un entendement historique aigu, étonnant pour son temps, Graetz répond : jusqu'à l'époque moderne, les peuples n'ont pas participé à l'histoire politique et sont toujours restés les spectateurs indifférents des hauts faits des dirigeants et des nobles. Est-ce la haute culture qui est à la base de l'existence nationale ? Non, dans la mesure où elle est neuve et n'a pas encore pénétré le peuple dans son ensemble. Le mystère entoure l'existence des nations, et il est difficile d'y trouver une explication unique.

Selon Graetz, on ne peut nier qu'il existe des peuples mortels qui ont disparu de l'histoire et d'autres qui sont immortels. Il ne reste rien de la race hellénique ni de la race latine, elles se sont fondues dans d'autres entités humaines. La race juive, elle, a réussi à perdurer et à survivre, et elle est sur le point de ranimer le feu de sa jeunesse biblique miraculeuse. Sa « résurrection » après l'exil à Babylone et le retour à Sion sont le signe qu'elle possède en elle le potentiel latent d'une nouvelle renaissance. Le peuple est donc un corps organique doté de propriétés extraordinaires permettant sa renaissance, et il se distingue par là d'un organisme biologique normal. L'existence de la race juive était exceptionnelle dès le début, et par conséquent son histoire est également miraculeuse. C'est en fait un « peuple-messie » qui, le jour venu, sauvera l'humanité tout entière. La téléologie de la nation élue reste chez Graetz plus morale que politique et elle porte en elle les restes poussiéreux de la foi traditionnelle en décomposition.

Partisan de l'idée nationale comme tous les historiens du XIXe siècle, Graetz pensait que l'histoire de sa « nation » était exaltante et qu'elle n'avait son pendant chez aucune autre. On retrouvera l'écho de cette thèse, fort peu originale, il faut bien l'avouer, dans les dernières parties de l'*Histoire des Juifs,* rédigées dans la

seconde moitié des années soixante et au début des années soixante-dix. L'aspect nationaliste apparaît particulièrement dans le volume consacré à l'histoire juive de l'époque moderne (jusqu'à la révolution de 1848) et plus encore, comme on l'a déjà mentionné, dans le passage sur la reconstitution généalogique-biblique de l'origine des juifs, caractéristique des deux tomes qui concluent l'œuvre. Le ton arrogant et prétentieux de ceux-ci provoqua la colère d'un autre historien.

Un débat d'historiens

Heinrich von Treitschke était déjà, dans les années soixante-dix du XIX[e] siècle, un historien célèbre et respecté, titulaire d'une chaire à l'université de Berlin. Son livre fameux *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* commença à paraître en 1879. La même année, il publia également dans *Preußische Jahrbücher,* un périodique renommé à la rédaction duquel il participait, un article important intitulé : « Un mot sur notre judaïsme ». Ce court essai constituait une légitimation universitaire, probablement la première de la sorte, des réticences cultivées par rapport à l'identité juive.

L'angoisse principale de ce respectable historien concernait tout d'abord le problème démographique. Les vagues d'immigration des juifs en provenance d'Europe de l'Est avaient fait augmenter leur nombre en Allemagne, fait considéré par lui comme une menace pour l'existence même de la nation allemande. Ces immigrants ne ressemblaient pas du tout, à ses yeux, aux juifs d'origine séfarade. Ceux-ci avaient vécu dans une atmosphère de tolérance, et par conséquent s'étaient parfaitement intégrés à leurs hôtes d'Europe occidentale. Les juifs polonais, en revanche, avaient souffert sous le joug de la chrétienté, qui les déforma et fit d'eux de véritables étrangers par rapport à la haute culture allemande, laquelle risquait de se transformer, par leur intervention, en culture hybride judéo-allemande. Ces juifs auraient dû redoubler d'efforts afin de s'assimiler à la nation allemande, qui leur était encore inaccessible. Mais il n'en était pas ainsi, et ce phénomène souhaitable appartenait au futur, car à leur tête se trouvaient des intellectuels qui prônaient le séparatisme et dont le principal était l'insolent Heinrich Graetz. Treitschke avait lu le livre de l'historien juif, ou du moins ses derniers volumes, et il bouillait de

colère : « Lisez, je vous prie, *L'Histoire des Juifs* de Graetz : quelle fureur fanatique contre l' "ennemi héréditaire", le christianisme, quelle haine mortelle précisément contre les représentants les plus purs et les plus grands de l'identité allemande, de Luther à Goethe et à Fichte ! Et quel élan d'estime de soi superficielle et blessante ! [...] Et cette haine rigide pour les "goys" allemands n'est en aucun cas l'état d'esprit d'un fanatique isolé [...][1]. »

Graetz ne se laissa pas décourager par le grand prestige de Treitschke. Dans une réponse circonstanciée, il repoussa fermement la critique antijuive, mais ne put s'empêcher de terminer sur une citation provocatrice du Britannique Benjamin Disraeli : « Vous ne pouvez détruire une race pure du type caucasien [la race blanche]. C'est un fait psychologique, une loi naturelle, qui a embarrassé les rois d'Egypte et d'Assyrie, les empereurs romains et les inquisiteurs chrétiens. Aucun système de répression, aucune torture physique ne pourra faire en sorte qu'une race plus élevée soit absorbée ou détruite par une qui lui est inférieure[2]. »

Face à cette « obstination » nationaliste, Treitschke haussa le ton et sortit davantage encore ses armes historiographiques : « L'assimilation totale du judaïsme aux peuples d'Occident ne sera jamais possible, on ne pourra qu'amenuiser leur antagonisme, car l'essence même de cette opposition prend racine dans une trop longue histoire. » Ce d'autant plus que Treitschke avait identifié chez Graetz une tendance à définir le judaïsme comme une nation au sein même de la nation allemande, attitude à laquelle tout Allemand « authentique » devait s'opposer totalement. Il poursuivit en accusant Graetz d'orgueil nationaliste juif, et mit longuement en doute le fait que celui-ci se considérait comme allemand. Conclusion : « Non, Monsieur Graetz est un étranger dans le "pays de sa naissance casuelle", un Oriental qui ne comprend pas notre peuple ni ne veut le comprendre ; entre lui et nous il n'y a aucun intérêt commun, si ce n'est qu'il possède notre nationalité et utilise notre

1. Cité *ibid.,* p. 213-214. Une grande partie du débat est publiée dans cet ouvrage. Voir également Michael, *Heinrich Graetz. L'historien, op. cit.,* p. 161-179. Pour une comparaison entre ces deux positions, cf. l'article de Michael A. Meyer, « Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke : A comparison of their historical images of the modern Jew», *Modern Judaism,* VI, 1, 1986, p. 1-11.

2. *In* Graetz, *Les Voies de l'histoire, op. cit.,* p. 218.

langue, et ce uniquement pour nous insulter et nous maudire. » Et l'historien prusso-allemand ne put s'empêcher d'ajouter :

« Mais si cette arrogance raciale s'affiche sur la place publique, si le judaïsme exige même une reconnaissance nationale, alors le fondement légal sur lequel se fonde l'émancipation s'effondre. Pour réaliser de tels souhaits il n'y a qu'un moyen : l'émigration, la création d'un État juif, quelque part, hors de notre pays, qui verra bien par la suite s'il obtiendra la reconnaissance d'autres nations. Il n'y a pas la place sur la terre allemande pour un double nationalisme. Les Juifs n'ont pris, jusqu'à récemment, aucune part au labeur millénaire de la construction des États allemands[1]. »

La haine de Treitschke face aux juifs « d'origine de l'Est » ne fera qu'augmenter par la suite. Entre-temps, sa conception a constitué une sorte de position intermédiaire entre une acception civique de la nation et un nationalisme racial caractérisé. Contrairement aux antisémites plus vulgaires, comme Wilhelm Marr ou Adolf Stoecker, il ne rejetait pas entièrement la possibilité de l'« adhésion » des juifs à la nation allemande. Mais l'accent mis sur le contraste historique de longue durée entre « peuple juif » et « peuple allemand » dévoilait sa tendance essentialiste, qui voyait dans la judéité et la germanité des identités opposées et inconciliables. Le nationalisme de Treitschke baignait dans une vision ethnoessentialiste. Pour lui, un juif restait juif même si sa culture et sa langue étaient entièrement allemandes. Par là, il faut bien l'avouer, ses positions n'étaient pas tellement différentes de celles que Graetz exposait dans les derniers chapitres de son livre.

Bien que Graetz fut un penseur de la nation qui n'avait pas encore atteint la « maturité », toute son œuvre était imprégnée d'une aspiration abstraite et encore un peu floue à la souveraineté étatique. Quoiqu'il fut l'un des premiers à avoir contribué à la construction du nouveau rapport laïque des juifs à leur « antique patrie », il est toujours resté hésitant et dubitatif, à l'inverse de son ennemi Treitschke et de son ami Hess, quant à la question de l'émigration vers le territoire de cette patrie. Malgré sa grande proximité avec Hess et sa courte et émouvante visite au « pays de ses ancêtres », il n'était pas vraiment sioniste, et, par conséquent, dans sa seconde réponse à l'attaque de Treitschke, il recula, se déroba et nia innocemment avoir jamais identifié le judaïsme à

1. Cité *ibid.,* p. 226-227.

une nationalité. Graetz, pour les besoins de la cause, et sans doute à la lumière des vives réactions de la plupart des intellectuels allemands juifs, se considéra de nouveau, pour un temps, comme un Allemand à part entière qui exigeait en tout et pour tout l'égalité des droits. Et si Treitschke avait diffamé l'origine non allemande de Graetz, l'auteur de *L'Histoire des Juifs* rendit à l'historien berlinois la monnaie de sa pièce : Treitschke n'était-il pas un nom slave ?

Le conflit entre les deux historiens ethnocentristes a constitué une étape importante dans le processus de cristallisation de la conscience nationale allemande. Aussi bien pour Graetz que pour Treitschke, la nation a tout d'abord une origine « ethnique », fruit d'une longue histoire ancestrale linéaire, et l'on trouve les preuves de son existence dans la mythologie germanique ou dans la Bible. La nation est en fait un « peuple-race » qui vient de loin et dont le poids fixe et détermine les frontières des identités collectives dans le présent. On peut donc certainement affirmer que les deux historiens étaient imprégnés d'une conception « volkiste » caractérisée de la nation, et que de là découlait leur doute quant à la possibilité d'une symbiose entre les Allemands d'origine juive et les Allemands d'origine chrétienne. Aucun des deux ne pensait qu'il était vraiment utile d'essayer de renforcer des relations réciproques de cette sorte. Dans leur imaginaire national, il n'y a jamais eu de cérémonie de mariage entre « Juifs » et « Allemands », et aucun acte de divorce n'a donc été prononcé entre eux.

Rappelons que bon nombre d'intellectuels allemands d'origine non juive ne partageaient pas cette approche déterministe. Comme nous l'avons déjà souligné dans le premier chapitre, ce serait une erreur de penser que tous les partisans de la nation allemande étaient « volkistes ». Beaucoup n'étaient certainement pas antisémites. Nombre de libéraux, tout comme la plupart des sociaux-démocrates, adhéraient à la conception d'une identité républicaine globale dont les Allemands juifs formaient une partie intégrante. De même, l'intelligentsia juive, qui avait été, évidemment, effrayée par la haine de Treitschke, se démarqua nettement de l'approche ethnonationale de Graetz. De Moritz Lazarus, professeur de philosophie à l'université de Berlin, à Hermann Cohen, ancien élève de Graetz, qui devint un célèbre philosophe néokantien à l'université de Marburg, la critique des idées de Graetz fut générale. Tous s'accordaient sur le fait qu'il ne pouvait pas exister

deux nations dans le cadre d'un seul État, mais insistaient en parallèle sur la nécessité d'une diversité au sein du nationalisme unificateur. La germanité elle-même était le résultat historique de la fusion d'éléments culturels différents et, grâce à sa grande souplesse, elle était capable, prétendaient-ils, de continuer de les absorber. Les juifs, comme le reste des sujets de l'Empire, protestants et catholiques, étaient d'abord allemands avant d'être juifs. Une partie des intellectuels d'origine juive acceptaient, bien sûr, l'idée de l'« origine raciale » différente, mais pour tous, ou presque, le projet d'avenir national et culturel était déterminant, et ce projet était allemand.

Cette polémique de « haut niveau » entre historiens baignait cependant dans une atmosphère imprégnée de « bas » antisémitisme, lequel se propageait à cette époque dans les diverses couches de la population. La vague des crises économiques des années soixante-dix du XIX[e] siècle, bien qu'elle n'ait pas freiné le mouvement accéléré de l'industrialisation, créa néanmoins en parallèle un sentiment d'insécurité économique immédiatement traduit en insécurité identitaire, phénomène historique bien connu au XX[e] siècle. A l'ombre de la crise, la victoire décisive de 1870 et l'unification du Reich «par le haut» perdirent en quelques années leur auréole de gloire unificatrice, et les coupables désignés furent, comme toujours, les « autres », à savoir les minorités religieuses et « raciales ». Le progrès de la démocratie de masse accéléra également la montée de l'antisémitisme politique, instrument efficace de l'embrigadement des foules à l'époque moderne. Dans les rues, dans les journaux et dans les couloirs du pouvoir impérial, une propagande destructrice fut menée contre les « Orientaux » venus de l'est qui « prétendaient être allemands ». Des appels explicites à l'abolition de l'émancipation se firent entendre sur la place publique. C'est dans cette atmosphère étouffante que parut en 1880 une pétition signée par soixante-quinze intellectuels et personnalités des cercles libéraux non juifs, tentant de freiner cette nouvelle vague d'antisémitisme. Parmi les signataires les plus marquants et les plus prestigieux de la pétition se trouvait Theodor Mommsen.

Ce grand historien spécialiste de la Rome antique ne se contenta pas d'apposer courageusement sa signature, mais décida également de se mêler de plus près au débat sur la « question juive ». Il avait parfaitement compris que ce n'était pas le seul statut des juifs qui était en cause, mais aussi l'élaboration et le caractère

même de la nation allemande. Plusieurs mois après la parution de la pétition, il publia un passionnant essai sous le titre *Encore un mot sur notre judaïsme*[1]. Il s'agissait, bien sûr, d'une réaction directe à la prise de position de son collègue Treitschke. La polémique historique présentait, dès lors, trois pôles.

Ne nous y trompons pas. Mommsen était un historien et un citoyen doté d'une conscience nationale prononcée. Il prit parti en faveur de l'unification allemande et soutint même l'annexion par la force de l'Alsace-Lorraine. Mais il était inquiet du processus d'ethnicisation qu'avait connu le nationalisme allemand dans les années soixante-dix du XIXe siècle, ce qui lui fit écrire avec ironie : « On arrivera bientôt à une situation où sera considéré comme citoyen à part entière seulement celui dont les origines feront de lui un descendant d'un des trois fils de Mannus [idole de la mythologie allemande] ; deuxièmement, celui qui croit dans la révélation du Nouveau Testament exclusivement selon l'interprétation du prêtre ; troisièmement, celui qui se considère comme spécialiste du labourage et des semailles[2]. »

Qui tente de construire une nation moderne à la lumière des propos de Tacite sur les tribus de l'ancienne Allemagne devrait en éliminer non seulement les Allemands juifs, mais aussi un grand nombre d'autres habitants du Reich. L'auteur de l'*Histoire romaine,* qui fut dans sa jeunesse un républicain révolutionnaire, conserva toute sa vie une conception nationale civique. Comme tous les historiens du XIXE siècle, Mommsen supposait naïvement que nationalisme et nations existaient depuis l'Antiquité. Cependant, alors que pour Treitschke la source historique de la nation allemande était à rechercher dans les royaumes teutoniques, et pour Graetz celle de la nation juive dans les royaumes de David et Salomon, le modèle historique de référence de Mommsen était la Rome de Jules César, et sa conception souple et ouverte de la vie civile. Son imaginaire national était construit sur la double base de son passé politique et de son travail historiographique. Il détestait les marques de séparatisme inhérentes à la définition des identités à partir du passé antique, tout comme il abhorrait le racisme moderne caractéristique de la vie politique du monde dans lequel il vivait. Il avait connu l'histoire antique des habitants de

1. Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judentum,* Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.
2. *Ibid.,* p. 4.

Judée à travers le prisme de l'impérialisme romain, même si la lecture de la première page du passionnant chapitre de son livre *Histoire romaine,* « Le pays de Judée et les juifs », donne l'impression qu'il avait aussi parfaitement lu Jost. Mommsen ne croyait pas que les Judéens fussent forcément les héritiers spirituels des anciens Hébreux, de même qu'il ne pensait pas que la majorité des juifs de l'Empire romain fussent les descendants biologiques directs des habitants de la Judée[1].

Cette approche historique antiessentialiste des nations se reflétait dans la position qu'il avait adoptée par rapport à la polémique Graetz-Treitschke. Aux yeux de Mommsen, les juifs n'étaient pas un peuple-race étranger, mais une des tribus ou des communautés qui constituaient une partie entière de la nouvelle Allemagne. Ils n'étaient pas, pour lui, foncièrement différents des habitants du Schleswig-Holstein, lieu de sa naissance, ou de ceux de Hanovre ou d'Essen. La nation moderne était le résultat du mélange d'éléments culturels variés provenant de différentes origines. Les juifs devaient cependant faire l'effort de s'intégrer à leur environnement et renoncer, dans la mesure de leurs possibilités, à une partie non négligeable de leur spécificité distinctive ; mais ils devaient le faire exactement dans la même mesure que toutes les autres communautés de l'Allemagne, également supposées renoncer aux bases de leur culture locale prémoderne. Les juifs étaient entrés dans la nation allemande par une porte différente de celle des autres tribus allemandes, mais ils avaient ainsi acquis un avantage particulier :

« Sans aucun doute, les juifs, qui constituèrent dans l'ancien Empire romain un élément de démantèlement national, serviront de même d'élément désagrégateur de la tribalité allemande. Il faut donc se réjouir que, dans l'alliance allemande, où les tribus se sont mélangées plus qu'ailleurs, les juifs prennent une position dont on ne peut qu'être jaloux. Je ne considère en aucune façon comme une catastrophe le fait qu'ils agissent efficacement dans cette direction depuis des générations, et d'une façon générale, je crois que Dieu, bien mieux que Monsieur Stoecker [l'antisémite], a compris pourquoi il fallait un pourcentage spécifique de juifs pour fabriquer l'acier allemand[2]. »

1. Theodor Mommsen, *Histoire romaine,* tome II, Paris, Robert Laffont, 1985, p. 840-886. Le chapitre suivant du présent ouvrage contient une discussion plus élaborée de cette position.

2. Mommsen, *Auch ein Wort, op. cit.,* p. 9-10. Pour une comparaison entre l'approche de Mommsen et celle de Treitschke, voir l'article de Hans Lie-

D'après ses propos, il est clair que Mommsen considérait les juifs, en raison de leur rôle de « désagrégateurs » du provincialisme prénational, non comme de simples Allemands, mais comme les heureux précurseurs de la nouvelle germanité. Les juifs étaient plutôt citadins et bourgeois, leur part au sein des quartiers instruits était grande, et leur contribution à la diffusion du haut allemand, devenu la langue nationale, était considérable.

On le sait, la position de Mommsen et des autres libéraux allemands fut mise en échec par la suite. Non seulement leur modèle de nation civile fut déprécié pendant la première moitié du XX[e] siècle, mais, comble de l'ironie, en 1933, lors de la réunion de la convention du parti national-socialiste, Joseph Goebbels, homme politique instruit, fit l'éloge de 1'« élément désagrégateur » du grand Mommsen comme exemple de position antijuive marquante, rappelant, de son point de vue, la conception du juif chez Richard Wagner[1].

Treitschke et Graetz ne réagirent pas publiquement à l'intervention de Mommsen. Il est cependant certain qu'aucun des deux n'était satisfait de cette troisième position qui « désagrégeait » un discours ethnico-national si « naturel et logique ». Toute l'œuvre de Graetz fut dirigée contre l'historiographie dont Jost, au début du XIX[e] siècle, et Mommsen, dans sa seconde moitié, comptèrent parmi les principaux ambassadeurs. Cette conception du passé lui semblait antijuive parce qu'elle refusait obstinément de reconnaître la continuité et le caractère éternel de la tribu-race juive, à l'image, dans une large mesure, du *Voïk* allemand.

Regard protonational - vue de l'« Orient »

Au cours des dernières années de sa vie, Graetz consacra la plus grande partie de son temps, en plus de son travail historiographique, à des recherches sur la Bible, devenue entre-temps le livre du renouveau national juif. Il accepta en principe la critique philologique, et se permit même d'émettre diverses hypothèses sur la

beschütz, « Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism », *Leo Baeck Institute Year Book,* 7, 1962, p. 153-182.

1. Joseph Goebbels, «Rassenfrage und Weltpropaganda», *in* Julius Streicher (dir.), *Reichstagung in Nürnberg 1933,* Berlin, Vaterländischer Verlag CA Weller, 1933, p. 131-142.

date de rédaction de certains des livres saints. Cependant, il continua jusqu'à sa mort à défendre de toute son âme la validité historique du Livre des livres. La fiabilité du Pentateuque, en particulier, lui était chère. Il repoussa avec vigueur les nombreuses tentatives pour subdiviser sa rédaction en des périodes différentes. L'hypothèse de Spinoza, par exemple, selon laquelle la Bible ou une partie de ses composantes aurait été écrite par Esdras était à ses yeux d'une stupidité totale[1]. Pour Graetz, le Pentateuque avait été rédigé peu après les événements qu'il décrivait, et tous les épisodes historiques qu'il relatait étaient véridiques. Graetz voyait une preuve éclatante de la validité de sa thèse dans le fait que les écrits des prophètes tardifs reproduisaient exactement les récits de la Torah « écrits » des siècles auparavant. L'idée que ces livres auraient pu être rédigés justement à cette époque plus tardive ne lui avait pas effleuré l'esprit.

En 1882, le célèbre érudit biblique Julius Wellhausen publia les *Prolégomènes à l'histoire d'Israël,* qui devint l'ouvrage de référence sur l'interprétation de la Bible à son époque[2]. Wellhausen résumait et étudiait en une synthèse complexe et originale presque un siècle de critiques remettant en cause la date de récriture des diverses parties de l'œuvre antique. Par le biais d'une brillante analyse philologique, il commença à mettre en doute certains des récits bibliques et émit l'hypothèse selon laquelle des passages centraux de l'Ancien Testament avaient été rédigés longtemps après les événements qu'ils décrivaient. A son avis, la création de la religion juive résultait d'un processus progressif, et chaque « couche » du Pentateuque correspondait à des périodes d'écriture différentes. Graetz planta de toutes ses forces les griffes de sa critique dans cette œuvre « antijuive » (et, comme nous le verrons plus loin, presque tous les historiens protosionistes et sionistes suivront ses traces). Il s'irrita en particulier de l'idée exprimée par Wellhausen selon laquelle la partie déterminante de l'Ancien Testament (ce que l'on nomme le Codex des prêtres) aurait été écrite seulement à la période plus récente du retour à Sion. Cela

1. Voir par exemple l'article de Graetz « Le judaïsme et la critique de la Bible », in *Les Voies de l'histoire, op. cit.,* p. 238-240.

2. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* Berlin, Walter De Gruyter, 2001. Voir aussi Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

signifiait que la reconstitution de l'ancienne histoire des juifs n'était pas le fait culturel d'un peuple splendide et puissant, mais celui d'une secte restreinte et, selon son expression, « anémique » à son retour de Babylone. Ainsi s'ouvrait la première brèche permettant la remise en cause de la fiabilité des récits héroïques du début de la nation juive. Wellhausen devint donc aux yeux de l'historien juif un chercheur illettré et ignorant, essentiellement motivé par sa profonde terreur des juifs (« sa haine du nez juif qu'il déverse sur Abraham, Moïse et Esdras »). Ernest Renan, l'auteur de L'*Histoire du peuple d'Israël,* ne fut pas non plus épargné par les flèches de la critique de Graetz, qui vit en lui un ignorant détestant les juifs non moins que son collègue allemand. D'une façon générale, aux yeux de Graetz, un intellectuel non juif ne pouvait réellement comprendre la signification particulière de l'histoire du judaïsme.

A la mort de Graetz en 1891, Simon Doubnov, autodidacte né en Biélorussie et qui avait fait ses études élémentaires dans un *heder,* publia un article émouvant à la mémoire de l'historien. Le jeune Doubnov prit même sur lui de réaliser la traduction en russe des chapitres bibliques du dernier ouvrage de Graetz, *Histoire populaire des Juifs*[1]. Le volume parut, mais fut interdit et mis au pilon par la censure russe, car l'Église orthodoxe considéra l'adaptation nationale de la Bible de Graetz comme une atteinte mortelle à l'«histoire sainte». Ce travail de traduction ainsi qu'une lecture enthousiaste du premier volume de l' *Histoire du peuple d'Israël* d'Ernest Renan[2] tinrent une place déterminante dans la décision de Doubnov de se préoccuper des juifs et de rédiger leur histoire depuis leur « fuite dans le désert » jusqu'aux temps modernes.

Ce n'est pas un hasard si l'héritier de Graetz était un membre de la communauté yiddish d'Europe de l'Est et non un historien diplômé des grands centres d'études de Berlin ou de Paris. Dans l'Empire russe, différent sur ce point de la monarchie allemande, vivait une importante population juive, dont la langue était différente de celle de ses voisins et au sein de laquelle prospérait une culture laïque spécifique du fait de la régression de la religion qui

1. Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden,* 3 vol., Leipzig, O. Leiner, 1889-1908.

2. Cf. Simon Doubnov, *Le Livre de ma vie. Souvenirs et réflexions, matériaux pour l'histoire de mon temps,* Paris, Cerf, 2001, p. 289.

l'avait auparavant unie. Ce processus de modernisation particulier était inexistant au sein des populations juives d'Europe centrale et occidentale. A la suite de la montée du nationalisme parmi les populations russes, ukrainiennes et polonaises, qui vint se rajouter à la ségrégation antijuive traditionnelle dans le royaume du tsar, la situation de la communauté yiddish grandissante se dégrada et une partie de ses membres durent émigrer vers l'ouest. Chez ceux qui restèrent commença à poindre un sentiment national, en particulier après la vague de pogroms du début des années 1880, qu'on ne retrouve dans aucune des autres communautés juives du monde à la même époque. Parmi les nombreux partisans de l'autonomie et les quelques adeptes du retour à Sion apparurent beaucoup d'intellectuels et de mouvements prénationalistes et nationalistes à la recherche d'une expression collective indépendante face au mur de la ségrégation, du rejet et de l'indifférence élevé contre eux par la plupart de leurs voisins.

Il n'est pas étonnant que, dans ce cadre, le livre de Graetz soit devenu populaire et ait contribué indirectement à l'apparition de l'œuvre de Doubnov. Ce qui peut peut-être paraître étrange, c'est le fait que ce dernier fut « autonomiste » sur le plan politique et pas encore adepte de la création d'un État national. Comme Graetz, Doubnov consacra toute sa vie à la réalisation d'une œuvre historiographique établissant la continuité de l'existence juive dans l'histoire. Doubnov peut être considéré, au même titre que son prédécesseur, comme un historien protonational, non sioniste. Il ne pensait pas possible ni souhaitable de faire émigrer vers la Palestine une masse de population qui créerait son propre État, et se prononçait donc en faveur de la création d'un espace autonome pour ce peuple juif « exceptionnel », à l'endroit où il se trouvait. Doubnov se démarquait cependant de la majorité des partisans de l'autonomie, qui ne se voyaient pas comme faisant partie d'une race étrangère en Europe et délimitaient les frontières de leur identité suivant les normes et les pratiques d'une culture mère yiddish, alors pétillante de vie. Sa sensibilité prénationale lui faisait supposer qu'il fallait se tourner vers le passé afin d'en extraire le souvenir qui renforcerait la stabilité d'une identité collective devenue, à son avis, problématique et fragile.

La théorie nationale de Doubnov constituait une sorte de symbiose entre celle du Français Renan et celles de Fichte et de Herder. De Renan, il retint les aspects subjectifs de sa définition de la nation (importance de la volonté et de la conscience dans la

détermination des frontières de la collectivité), et il prit de Herder et de Fichte leur romantisme ethnico-spirituel débordant. La race, à ses yeux, ne constituait qu'une première étape dans le devenir de la nation, amenée plus tard à se développer lentement pour se transformer en une unité historico-culturelle unique. Ni la race, ni la langue, ni le territoire ne sont les facteurs déterminants de la représentation de la nation dans l'histoire. Les nations se caractérisent par le fait qu'elles sont porteuses d'une longue culture spirituelle, reproduite et transmise de génération en génération.

Existe-t-il, cependant, une supraculture laïque commune à toutes les communautés du « peuple-monde » (concept choisi par Doubnov pour désigner l'ensemble des communautés juives) ? L'historien juif russe éprouva des difficultés à répondre à cette question. Malgré sa laïcité profonde et sa critique sévère de la foi, il dut donc se prononcer en faveur de la préservation de la religion juive comme condition vitale de l'existence de la « culture de la nation » laïque[1]. La tendance pragmatique, qui, plus tard, transformerait, dans l'historiographie sioniste, la foi religieuse en instrument de la définition de l'identité nationale, trouvait en Doubnov son premier historien caractérisé.

Dans la mesure où Doubnov éprouvait un certain inconfort à s'appuyer sur la culture religieuse pour définir la nation moderne, il suivit les traces du romantisme allemand dans la recherche d'une « spiritualité » sans frontière ni définition, par-delà le temps et l'espace, retentissant en écho depuis une antique et lointaine origine. En tant que sujet du grand Empire russe, qui peinait à devenir un État-nation, il ne comprit jamais complètement la fonction de l'État moderne dans la formation de la culture nationale. Il pouvait donc se définir comme « autonomiste » en se référant explicitement au célèbre essentialisme populiste de Herder : « Il nous faut comprendre une fois pour toutes que l'État est une union sociale et légale *formelle* dont l'objectif est de protéger les intérêts de ses membres, tandis que la nation est une union *interne,* psychique, existentielle. Le premier est par essence transformable, le

1. Doubnov souligne : « Si nous voulons préserver le judaïsme en tant que nation culturelle et historique, nous ne devons pas oublier que la religion juive est l'un des fondements les plus importants de notre culture nationale et que l'éliminer signifierait miner par là même ce fondement de notre existence. » Simon Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau* (1907), Paris, Le Cerf, 1989, p. 98.

second est immuable. [...] Cela n'implique pas pour autant qu'un peuple, ayant perdu son indépendance politique par un malheureux concours de circonstances, doive perdre également son appartenance nationale[1]. »

Chez Doubnov pas plus que chez Graetz l'État-nation ne représente un but spécifique immédiat dans la réalisation d'une identité juive laïque stable. Celle-ci possède une existence propre, en dehors de la politique concrète, et il est nécessaire, entre-temps, de savoir comment la préserver et l'entretenir. Une lecture de la mosaïque des cultures juives de l'époque moderne est susceptible de tromper et n'est probablement pas à même de fournir une réponse adaptée à la définition des juifs en tant que « nation spirituelle unie ». Il en résulte que le moyen le plus sûr de préserver l'essence immuable de la nation serait d'en développer une conscience, qui ne s'obtiendra que par le biais des études historiques et l'approfondissement des connaissances sur son origine unique. On peut dire que, chez Doubnov, en l'absence d'une souveraineté politique, l'historien est dans une large mesure le remplaçant supposé du rabbin comme agent « agréé » chargé de la conservation de la mémoire et de l'identité.

En tant qu'historien, Doubnov tut beaucoup moins enflammé que Graetz, car il se considérait, malgré ses tendances romantiques, comme un véritable scientifique. Nous sommes à la fin du XIXe siècle, à l'aube du XXe, et la science positiviste est encore « de bon ton » dans les milieux intellectuels en Europe. En passant de Graetz à Doubnov, nous laissons dans une large mesure de côté, en apparence, l'essai historique comme écriture d'un roman à rallonge, et pénétrons dans l'ère de l'historiographie professionnelle. Graetz ne possédait pas véritablement de lien avec la tradition d'une écriture historique précise qui s'était développée en Europe depuis Leopold von Ranke, alors qu'on en trouve les signes chez Doubnov. Contrairement à Graetz, qui isole complètement l'histoire des juifs de leur environnement, Doubnov tente précisément de la relier à celle des populations parmi lesquelles ils vivent. On distingue dans ses livres une utilisation efficace des instruments méthodologiques développés tout au long du XIXe siècle dans les divers domaines de l'historiographie ; références bibliographiques

1. *Ibid.,* p. 121.

et croisement des sources deviennent parties intégrantes du processus de création du récit historique.

Ainsi Doubnov commence-t-il son *Histoire du peuple-monde* - ouvrage d'une large portée qu'il commença à écrire au début du XX[e] siècle et qui ne rut publié dans sa version finale que dans les années 1920[1] - par un survol général du Moyen-Orient sur la base des dernières découvertes archéologiques de son époque, avant de passer au récit de l'histoire des anciens Hébreux. Les lettres d'Amarna, les papyrus d'Éléphantine, le code d'Hammourabi et la stèle du roi moabite Mesha sont présents dans la reconstitution de l'histoire pour nous convaincre que nous nous trouvons face à un travail de recherche « scientifique », ou plutôt, selon l'appellation de Doubnov, « sociologique ». Il entendait par là que, dans le débat qu'il instaurait sur les juifs, ceux-ci étaient considérés non pas sur la base de leurs idées, c'est-à-dire de leur religion, mais sur celle de leur existence en tant qu'« organisme national vivant[2] », formé de l'ensemble des communautés juives autonomes. Celles-ci constituaient pour Doubnov une seule nation à l'origine historique unique, puisque les juifs formaient un « peuple-monde », et non un ensemble de communautés religieuses dispersées, comme le pensaient Jost et ses collègues. « La configuration de ce type national a atteint sa forme la plus élaborée à la période de la première destruction politique[3] », déclare Doubnov. Tel sera le fil directeur de tout son essai.

L'« organisme national » apparaît très tôt dans l'œuvre de Doubnov. En tant que rationaliste laïque, il ne pouvait évidemment pas accepter le livre de la Genèse comme témoignage historique dans son entier et au pied de la lettre, et il savait très bien qu'il avait été écrit longtemps après les événements qu'il relatait. Il proposa donc d'extraire du texte le contenu qui semblait le plus proche de la réalité, et de considérer les récits antiques comme des métaphores révélant la vérité passée de façon symbolique.

1. Doubnov écrivit les premières parties de la version initiale en russe au cours des années 1901-1906. Le premier volume complet parut en 1910. Il compléta le reste de cette œuvre de 1914 à 1921. Dans les années 1925-1929, celle-ci fut publiée en allemand et traduite en hébreu, sous sa supervision. Je n'ai pas utilisé la version concentrée publiée en français (*Précis d'histoire juive. Des origines à nos jours,* Paris, Éditions Kyoum, 1946), mais la version complète en hébreu : *Histoire du peuple-monde,* Tel-Aviv, Dvir, 1962.

2. *Ibid,* I, p. 10.

3. *Ibid,* p. 3.

L'histoire d'Abraham l'Hébreu, par exemple, marquait le clivage historique entre les Hébreux et les fils de Chem nomades, tandis que celle d'Isaac et Jacob symbolisait la séparation du « peuple d'Israël » d'avec les autres peuples hébraïques. Les personnages bibliques étaient présentés comme des prototypes collectifs, tout comme les faits relatés, et, même s'ils n'étaient pas exacts, ils reflétaient des processus réels plus larges.

Doubnov développe ainsi une stratégie narrative qui sera adoptée par les historiens sionistes qui le suivront, tendant à démontrer que le noyau historique de la Bible est fiable, bien qu'elle soit truffée de récits imaginaires. Pourquoi ? Parce que la légende, brodée par la tradition populaire, a été rajoutée au texte d'origine dans ses adaptations littéraires ultérieures. La vivante « mémoire du peuple» a ainsi été conservée et retravaillée, témoignant d'un long enchaînement historique naturel. Cette « mémoire du peuple » est authentique et témoigne des processus concrets vécus par la nation, témoignage qui ne peut être mis en doute. Mais quand donc, concrètement, la Bible a-t-elle été écrite ? « Selon l'hypothèse la plus probable, les épisodes les plus anciens de ce livre ont été rédigés à l'époque de David et Salomon, et leur adaptation littéraire réalisée au terme des deux royautés, au VIIIe siècle environ [...][1]. » Les contradictions dans le texte biblique proviennent du fait que certaines de ses parties ont été rédigées par les Judéens et d'autres par la tribu d'« Éphraïm ». La démarche philologico-scientifique de Julius Wellhausen et des autres critiques bibliques est donc bien justifiée, et il est vrai que certains des livres de la Bible ont été écrits à des périodes plus récentes, mais, dans leur extrémisme, ces historiens s'étendent trop longuement sur des détails négligeables, et surtout parviennent à des conclusions exagérées. Leur hypothèse de base, en particulier, est inacceptable, car elle « interdit de parler d'une ancienne culture israélite avant la période des Rois [...]. La source des origines orientales globales du judaïsme est la Babylone antique de la période d'Hammourabi et de ses successeurs, dont le royaume s'étendait jusqu'à Canaan, et non la nouvelle Babylone de Nabuchodonosor et des rois de Perse qui l'ont suivi, qui régnaient aussi sur la Judée. On ne peut ignorer l'influence de l'environnement culturel des tribus d'Israël au deuxième millénaire avant J.-C,

1. *Ibid,* p. 148.

comme le font l'école de Wellhausen et les adeptes de l'approche extrémiste, qui voit en Esdras l'auteur de la Bible[1] ».

Pour Doubnov comme pour son prédécesseur Graetz et pour tous les historiens adeptes de la nation, il était important de repousser la date de naissance du « peuple » le plus loin possible dans le temps. Aussi Doubnov s'obstina-t-il à faire remonter le début de l'« histoire d'Israël » au XXe siècle avant J.-C.[2] ! La ressemblance entre les anciens mythes et les lois babyloniens d'une part, et les principes de la Torah de l'autre, prouve l'antériorité chronologique de l'apparition des « fils d'Israël ». De même, la sortie d'Egypte se déroula de façon certaine au XIVe ou XVe siècle avant J.-C., puisque la « défaite d'Israël » rappelée sur la stèle de Mérenptah (découverte en 1896) prouve qu'Israël existait déjà à Canaan à la fin du XIIIe siècle avant J.-C.

Cette dernière découverte dérangea Doubnov, et la façon dont il y fit face peut servir d'exemple caractéristique du processus de création particulier de l'historiographe. Doubnov savait très bien qu'à l'époque supposée de la sortie d'Egypte puis de la conquête de Canaan les pharaons régnaient sur toute la région. Comment donc les « fils d'Israël » esclaves avaient-ils pu se révolter contre le royaume d'Egypte, le quitter de force et conquérir le pays de Canaan, qui en faisait partie, sans intervention d'aucune sorte ? D'autant plus que la stèle de Mérenptah raconte qu'Israël a été exterminé par l'Egypte exactement à la même époque, et qu'il « n'a plus de descendance », victoire dont on ne trouve aucune trace dans le texte biblique. Doubnov régla ainsi le problème : « Nous devons donc supposer que cet hymne à Pharaon vainqueur est inexact, et qu'il est probable que le roi d'Egypte fut forcé de se défendre face aux peuplades d'Afrique en révolte ; ou bien que cette "victoire" sur Israël eut lieu dans le désert, lors de la sortie d'Egypte, lorsqu'il n'y restait rien de la "descendance d'Israël". Quoi qu'il en soit, il est impossible que le roi d'Egypte ait vaincu les fils d'Israël juste après la conquête du pays de Canaan[3]. »

1. *Ibid.,* p. 271-272.

2. *Ibid.,* p. 21. En 1893, Doubnov prétendait déjà que l'histoire du peuple juif était la plus longue de tous les peuples et que sa durée coïncidait avec celle de l'histoire mondiale. Voir Simon Dubnow [graphie anglaise], *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism,* New York, Atheneum, 1970, p. 258-260.

3. Doubnov, *Histoire du peuple-monde,* I, *op. cit.,* p. 34.

La longue période sur laquelle la Bible se déploie exigeait une confirmation de son déroulement au moyen des découvertes de l'archéologie récente. Il fallait seulement savoir les lire de façon à valider scientifiquement les récits du début du peuple juif. Doubnov amorçait ainsi une longue tradition juive nationale, qui cherchera plus tard, au moyen de la pelle et de la pioche, à conforter les récits bibliques et par là, bien sûr, le droit de propriété du « peuple d'Israël » sur la « terre d'Israël ». A cette époque, ni l'archéologie ni l'historiographie n'étaient encore sionistes, mais déjà les chercheurs d'origine chrétienne se gardaient bien de contredire l'Ancien Testament, sans lequel, on le sait, le Nouveau Testament n'aurait pas de support. Quelle est donc l'attitude de l'historien présioniste ou sioniste dans le cas où il apparaît quand même une contradiction ? Il préfère toujours, pour forger le récit national, la « vérité » du texte théologique à celle de l'objet archéologique.

Sous le revêtement scientifique dont Doubnov entoure son essai, la narration historique qu'il adopte reste parfaitement fidèle au texte biblique, et, comme nous l'avons vu chez Graetz, il jette également aux oubliettes les descriptions surnaturelles et les interventions divines directes. La conquête de Canaan, la répartition du territoire entre les tribus, la période des juges et celle du royaume unifié sont esquissées avec une grande précision chronologique et deviennent une part de l'« histoire » et de la « sociologie » modernes. Le « grand » royaume de David et même l'« immense » fief de Salomon font l'objet de chapitres indépendants et détaillés dans l'ouvrage de l'historien juif, cela parce que « récriture et la littérature se sont particulièrement développées à l'époque des deux grands rois David et Salomon. Tous deux avaient leurs "écrivains" et leurs "secrétaires", qui inscrivaient tout ce qui nécessitait d'être écrit dans les affaires du régime, et qui couchèrent bien sûr par écrit les événements de leur temps[1] ». Du fils et héritier royal de David, Doubnov n'a pas hésité à écrire que tout le monde antique avait remarqué « la personnalité de Salomon, qui, à l'image des rois d'Egypte et de Babylone, construisit des bâtiments sublimes et grava son nom dans la pierre pour la postérité[2] ». Doubnov n'avait pas encore eu l'occasion d'admirer cette splendide architecture, et il était apparemment sûr qu'on la découvrirait bientôt. Mais, à cette étape de son écriture,

1. *Ibid.*, p. 148.
2. *Ibid.*, p. 85.

Ce ne fut pas non plus l'unique expulsion de juifs de Rome due aux campagnes de conversion : en l'an 19 de notre ère, sous l'empereur Tibère, des juifs et d'autres croyants furent chassés de la capitale, et cette fois en nombre important. Tacite raconte dans ses *Annales* qu'« on s'occupa aussi de bannir les superstitions égyptiennes et judaïques. Un sénatus-consulte ordonna le transport en Sardaigne de quatre mille hommes, de la classe des affranchis, infectés de ces erreurs et en âge de porter les armes[1] ». D'autres historiens donnent une description similaire. Suétone précise que « la jeunesse juive fut répartie, sous prétexte de service militaire, dans des provinces malsaines[2] ». Dion Cassius rapporte un peu plus tard que, « lorsque les Juifs vinrent en grand nombre à Rome et eurent converti un grand nombre de personnes à leurs idées, Tibère bannit la plupart d'entre eux[3] ». Josèphe, dans ses *Antiquités judaïques,* ajoute au tableau une touche exotique. Selon sa version, quatre juifs auraient persuadé une aristocrate convertie du nom de Fulvia de faire une donation d'or au temple de Jérusalem, mais, au lieu d'envoyer l'argent à sa destination, les quatre compères se le seraient approprié. Tibère, ayant eu vent de l'affaire, décida de punir collectivement tous les croyants juifs résidant à Rome[4].

La troisième expulsion eut lieu au temps de Claude, en l'an 49 de notre ère. Bien que cet empereur ait été considéré comme favorable aux juifs, Suétone nous rapporte que, « comme les Juifs se soulevaient continuellement, à l'instigation d'un certain Chrestos, il les chassa de Rome[5] ». A cette période, on ne faisait pas encore vraiment de distinction entre le christianisme et le judaïsme, et il est possible qu'il soit question d'une expansion monothéiste juive-chrétienne encore mal différenciée. Des sectes juives-chrétiennes ou juives-païennes subsistaient entre les deux religions et, jusqu'en l'an 64 après J.-C, la loi romaine ne faisait pas la distinction entre elles. En ce qui concerne cet événement spécifique, on en ignore l'essentiel puisque Dion Cassius écrit justement que Claude ne bannit pas les juifs : « Les Juifs étant de nouveau devenus trop

1. Tacite, *Annales,* II, 85, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 130.
2. Suétone, « Tibère », in *Vies des douze Césars,* II, 36, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 30.
3. Dion Cassius, *Histoire romaine,* LVII, 18.
4. Josèphe, *Antiquités judaïques,* livre XVIII, 82-84.
5. Suétone, « Claude », in *Vies des douze Césars, op. cit.,* XXV, p. 134.

le petit peuple qu'au sein des classes les plus élevées, mettaient en danger la pureté de la race et la religion. La culture nationale du peuple de Judée n'était pas encore assez forte pour assimiler des éléments étrangers sans en pâtir. A cette étape de la construction de son foyer, il devait s'en tenir à un séparatisme national, afin de ne pas être absorbé par les autres nations, et pour que le judaïsme ne devienne pas l'un des nombreux cultes religieux de l'Orient, démunis de valeur universelle, qui ont finalement été emportés par le déluge de l'histoire[1]. »

Remarquons que la justification de l'« isolement reproductif » chez Doubnov, à l'inverse de ce que l'on observe chez Esdras et Néhémie, n'est pas religieuse, mais laïque et moderne. L'ancienne angoisse volkiste de Treitschke et de Graetz pénétra sans beaucoup de difficultés les débuts de la jeune historiographie juive d'Europe de l'Est. L'identité ethnocentrique claire, fondement du discours historique de Doubnov, ressemblait bien à celle des autres prénationalismes et nationalismes européens de l'époque (polonais, ukrainien, letton, etc.), mais elle avait un avantage décisif sur eux : elle pouvait puiser au VI[e] siècle avant J.-C. les critères de la fixation des frontières de son « organisme national vivant ». Comme dans la première œuvre historiographique de Graetz, elle fondait sur des sources bibliques « fiables » sa réaction inverse et complémentaire à l'antisémitisme, qui repoussait le juif : un séparatisme national juif laïque et moderne.

Une étape ethniciste — vue de l'« Occident »

À la suite de l'œuvre de Doubnov, et juste avant que l'histoire ne devienne une discipline à haut degré de spécialisation, deux dernières tentatives d'écriture de l'histoire des juifs « dans sa totalité » furent réalisées : l'essai de Ze'ev Yavetz, *Livre d'histoire d'Israël*[2], dont la valeur historiographique est relativement faible, et l'œuvre plus importante de Salo Wittmayer Baron, *Histoire d'Israël*[3]. Il n'est pas étonnant que Yavetz soit resté étroitement

1. *Ibid.*, p. 223.
2. Ze'ev Yavetz, *Livre d'histoire d'Israël d'après les premières sources* (en hébreu), Tel-Aviv, Ahiavar, 1932. Les premières parties de ce livre virent le jour quand Yavetz était encore en vie.
3. Salo Wittmayer Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse,* Paris, PUF, 1956.

proche de la Bible, étant donné son appartenance à la nouvelle lignée de rabbins sionistes respectueux des préceptes de la loi juive, qui transformèrent la Bible de livre sacré en œuvre nationale, tout en dénonçant sa lecture laïque ou réformiste. En revanche, le point de départ de Baron, premier détenteur d'une chaire d'histoire juive aux États-Unis, qui publia la première version de son livre en 1937 et la retravailla avant de la réimprimer partiellement, à partir de 1952, est passionnant.

Baron, comme ses deux célèbres prédécesseurs Doubnov et Graetz, n'était pas explicitement sioniste, bien que l'idée d'une souveraineté moderne d'une partie des juifs sur eux-mêmes ne lui fut pas non plus étrangère. Alors que Graetz avait regardé l'histoire à partir de l'Allemagne impériale en voie d'unification, et Doubnov à partir de l'Empire tsariste en dissolution, Baron observait l'histoire des juifs depuis New York, lieu de refuge le plus important des juifs d'Europe de l'Est, où il émigra lui-même en 1926. Cet angle de vue particulier contribua notablement à l'élaboration d'un discours beaucoup plus libre et moins linéaire que celui qui se développa à la même époque au sein de l'« école de Jérusalem» et de ses héritiers plus tardifs dans l'État d'Israël[1]. On ne trouve pas chez Baron le syndrome de la négation de l'«Exil» gravé au cœur de l'historiographie sioniste, et de là découle le caractère différent de la direction de sa recherche.

Dans le tableau brossé par Baron, la vie des communautés juives dans le monde est, effectivement, pittoresque, originale, et parfois même atypique (il se démarque de l'approche qu'il nomme « pleurnicharde » de la description du destin des juifs). Néanmoins, pour tout ce qui concerne la naissance du « peuple juif», les schémas prénationaux tracés par Graetz et Doubnov dans le sillage de la Bible sont devenus des fondements incontournables. Aussi dans l'introduction de son œuvre d'une large portée Baron déclare-t-il avec assurance : « La tendance qui prévaut à présent parmi les critiques de l'Ancien Testament consiste à accorder un crédit toujours plus grand au témoignage des documents bibliques, même à ceux concernant les hautes époques. Sous l'effet, en partie, d'une réaction générale contre la Haute Critique d'il y a

1. Sur les débuts de l'écriture historiographique à l'université hébraïque de Jérusalem, voir le livre de David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History,* New York, Oxford University Press, 1995.

quelques décennies, extrêmement radicale et presque antibiblique, pour une part aussi à cause de notre connaissance accrue du Proche-Orient ancien, la génération actuelle, dans son ensemble, accepte de reconnaître l'historicité des faits essentiels qui sont au fond des premiers récits de la Bible[1]. »

D'après Baron, on pouvait d'ores et déjà ignorer les recherches philologiques de Wellhausen et de ses successeurs, comme avaient commencé de le faire, à son sens, certains chercheurs américains, et se fonder plutôt sur les nombreuses nouvelles découvertes archéologiques, car, depuis Doubnov, l'historiographie était devenue une science. Ainsi : « Bien que surchargée de motifs légendaires, la tradition biblique a conservé très nettement le souvenir d'une migration des patriarches d'Israël à partir de la Chaldée et, plus précisément, des deux cités d'Ur et de Haran. Ur, comme nous l'ont appris les fouilles anglaises des vingt dernières années, avait été un antique centre de civilisation suméro-accadienne [...]. Ce qu'il y a de sûr, c'est que supposer, conformément à l'hypothèse longtemps admise par les critiques de la Bible, qu'un poète ou un historien écrivant plus tard en Palestine ait inventé de telles coïncidences onomastiques requerrait des explications bien plus malaisées que la conjecture prévalant aujourd'hui, selon laquelle un solide noyau de traditions historiques véritables se trouverait enfermé au fond des récits bibliques[2]. »

Il était, dès lors, possible de raconter l'histoire des juifs presque comme dans la Bible, tout en en éliminant les miracles et les prodiges (expliqués par l'hypothèse de «phénomènes naturels volcaniques »), et sans la pesante et inutile prédication religieuse. L'histoire apparaissait désormais, encore plus que par le passé, comme entourée d'une enveloppe de laïcité et dégagée de toute métaphysique divine, mais aussi comme entièrement subordonnée à un discours protonational spécifique et défini : l'histoire juive était celle d'un peuple qui naquit nomade à une époque très reculée et continua d'exister, de façon miraculeuse et mystérieuse, tout au long de l'histoire. La grande œuvre de Graetz et de Doubnov, nonobstant quelques changements, obtenait dorénavant la haute reconnaissance universitaire, et la vérité biblique devenait un discours de l'évidence, une partie intégrante de l'historiographie.

1. Baron, *Histoire d'Israël,* I, *op. cit.,* p. 42-43.
2. *Ibid,* p. 44-45.

Baron eut également besoin d'un point de départ biblique pour décrire l'histoire des juifs à des périodes plus avancées, non comme l'évocation de communautés religieuses vivant à la fois en symbiose et en conflit avec les divers peuples et cultures religieuses, mais comme les péripéties d'un peuple nomade, mobile et exceptionnel. Le chercheur américain juif était parfaitement conscient de la discordance épistémologique créée par cette présentation nationale du passé juif, et il avoua donc : « De souligner qu'il y a une sorte d'harmonie préétablie entre la destinée "particulière" de tels individus ou de telles nations et leurs dispositions innées, pourrait sembler une incursion quelque peu risquée dans le domaine de la métaphysique. Placés dans les mêmes circonstances, cependant, bien d'autres peuples auraient certainement péri et auraient disparu de la scène historique. Que les Juifs aient survécu, la chose est due en grande partie au fait que leur première histoire les avait préparés à la destinée qui les attendait par la suite[1]. »

Pour Baron, qui avait émigré d'Europe de l'Est à New York, la terre possédait beaucoup moins d'importance comme point de départ de l'épanouissement d'une nation dispersée. Le judaïsme, pour lui, n'était pas né de la nature mais constituait au contraire une révolte de l'histoire contre elle. C'était donc l'origine « ethnique » et l'amour du passé qui représentaient les éléments déterminants de l'identité du peuple éternel, aux composantes culturelles quotidiennes si différentes selon les lieux : « Le fait de descendre d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'était là ce qui surtout, quel que fût le lieu où il vécut, quelles que fussent les conditions de son existence, assurait à Israël une situation éminente dans la famille des nations[2]. »

L'« ethnicité », de l'avis de Baron, était une idée particulière de la nation, dont l'importance n'était pas moindre que celle d'une nation politique, laquelle n'existait en fait que depuis peu dans l'histoire du « peuple juif». Elle lui était même supérieure sous de nombreux aspects, et en elle résidait le secret de la force durable des juifs dans l'histoire. Ce nationalisme « ethnique » unificateur et unique possédait également une date de naissance : la sortie d'Egypte.

1. *Ibid,* p. *22.*
2. *Ibid,* p. 130.

Aux arguments de Wellhausen et de ses disciples, selon lesquels le monothéisme juif ne pouvait pas, historiquement parlant, naître dans une société de nomades vivant au sein d'une civilisation archaïque, l'historien new-yorkais opposait l'idée que les anciens esclaves possédaient déjà une culture complexe lorsqu'ils se trouvaient en Egypte. L'image des descendants d'Abraham ressemblant aux Bédouins d'aujourd'hui était, à son avis, romantique et fausse. Ils avaient probablement en mémoire la réforme partiellement monothéiste d'Akhenaton, et Moïse connaissait évidemment la théorie du pharaon égyptien qui émit pour la première fois l'idée d'une divinité unique. Mais l'apport de Moïse fut bien sûr beaucoup plus original et sensationnel que celui de ses prédécesseurs. Le Décalogue constituait un document irremplaçable qui nous aidait à comprendre la situation des Hébreux de l'époque, et, plus important encore, le fait que le Temple n'y soit pas mentionné était une preuve éclatante de la transmission dans le désert de cette loi fondamentale, destinée à un peuple nomade[1]. Pour Baron, la sagesse de Moïse était d'avoir établi une foi dans laquelle ni la terre ni la souveraineté n'occupaient une place centrale.

La conquête de Canaan et la création d'un royaume unifié n'ont droit qu'à une considération réduite dans l'œuvre de Baron. Comment les esclaves sont-ils sortis d'Egypte et ont-ils conquis un pays qui était, en fait, sous la domination de celle-ci ? La chose, explique Baron, a dû se produire pendant la période de « relâchement de la surveillance égyptienne ». Pourquoi le royaume de Saûl et David, qui unifia les tribus, fut-il érigé ? Sous la pression des ennemis extérieurs. Pourquoi le grand royaume s'est-il démembré? A cause des antagonismes politiques, mais aussi à la suite de l'intervention de l'Egypte. Dans la mesure où Baron s'attachait essentiellement à l'histoire sociale et religieuse des juifs, la politique étatique l'intéressait beaucoup moins. Nous avons droit, en revanche, à des analyses sociologiques foisonnantes, mais douteuses, il faut bien l'avouer, en raison du manque de sources fiables.

C'est précisément l'antipolitisme enraciné de Baron qui le conduisit à admirer les anciens historiens bibliques. Malgré ses réticences à l'égard de l'école de Wellhausen, il accepta, comme

1. *Ibid.,* p. 61-71.

Doubnov, l'hypothèse de l'existence de deux historiens bibliques antiques : l'un utilisant en permanence le terme « Jéhovah » et l'autre celui d'« Élohim ». L'origine du « jéhovahiste » était, à son avis, le royaume de Judée, alors que l'« élohiste » venait d'Israël. Néanmoins, aucun des deux, s'étonnait Baron, n'acceptait la division en deux royaumes, et pour l'un comme pour l'autre Israël et la Judée formaient une entité inséparable, une unité fondamentale dans toute l'histoire des juifs. Leur mépris de la souveraineté étatique et leur préférence pour un peuple uni sont tout à fait atypiques par rapport aux autres royaumes de cette époque, et ils présagent de l'avenir. La possibilité que cette unité théologico-littéraire ait été construite par un ou plusieurs auteurs plus tardifs n'avait visiblement pas effleuré l'esprit du respectable historien universitaire.

La destruction du Temple et l'Exil sont décrits chez Baron sur un ton neutre, mêlé, même, à un soupçon de satisfaction : désormais, il ne sera de nouveau plus nécessaire de séjourner sur la terre d'Israël et sous l'autorité d'Israël pour être considéré comme juif. Même en « exil », loin de leur terre et sous le régime d'un roi gentil, les juifs continuèrent d'être des « Juifs » au plan ethnique[1]. Le pourcentage d'exilés dans l'ensemble de la population était plus élevé, de l'avis de Baron, que ne le supposent les autres chercheurs, et la plupart des juifs se plurent à vivre en « diaspora ». En dépit de quelques signes d'assimilation, la précieuse « ethnicité » continua heureusement de préserver leur identité nationale. L'universalisme qui pénétra le judaïsme pendant la période babylonienne fut parfaitement équilibré par un séparatisme extrémiste. Lors du retour à Sion, Esdras et Néhémie rendirent un grand service à leur peuple, le sauvant en fait par un acte de séparation « ethnique », et ils apportèrent par là indirectement une contribution énorme à l'humanité tout entière[2].

Tout au long de son livre, Baron tente de trouver un équilibre entre l'ethnocentrisme, la conscience d'une origine commune et la spiritualité particulière, qui sont au centre de la définition du judaïsme, d'une part, et l'universalisme humaniste que le peuple

1. *Ibid.,p.* 129-131.

2. Sur la politique exclusive de « ceux qui rentrèrent de l'exil », Baron écrivit : « Les ardents nationalistes qu'étaient Esdras et Néhémie mirent l'élément national au-dessus de tous les autres. Ils sauvèrent ainsi leur peuple et par là, on peut l'affirmer, travaillèrent pour l'humanité en général. » *Ibid.,* p. 213-214.

juif emporta, selon lui, dans son exil vers la « diaspora », d'autre part. Il faut se rappeler que l'« ethnicité » juive n'est, chez lui, ni une simple culture religieuse, ni une culture véritablement laïque, mais une sorte de « mode de vie », existant au-delà d'un système de croyances et de doctrines religieuses[1]. La signification qu'il donne à ce terme reste toujours suffisamment vague pour ne pas trop éveiller la critique de la part de ses collègues historiens ou des lecteurs anglais n'appartenant pas au « peuple » juif. En fait, il élargit par là le fondement idéologique de la définition des juifs comme « ethnie » généreuse et de haut niveau pouvant exister aux côtés de groupes de races différentes, au sein de la grande nation américaine, sans trop s'y assimiler. Chez Baron, comme chez Doubnov, les études historiques peuvent constituer une partie de la mission sacrée de préservation de l'identité juive, et elles sont même susceptibles de remplacer les études religieuses, qui avaient tenu, jusqu'ici, ce rôle vital.

Le désintérêt de Baron pour une souveraineté politique et le retour à une « antique patrie », c'est-à-dire l'absence d'une théologie nationale suffisamment claire dans son œuvre, suscita le malaise, et même la critique d'un autre important historien.

Le début de l'historiographie à Sion

Lors de la publication du livre de Baron, dans les années 1930, Yitzhak Baer fut choisi pour en faire la critique dans la revue *Sion,* qui avait commencé de paraître vers la fin de l'année 1935 à Jérusalem. Baer était arrivé d'Allemagne en 1929, et si Baron était détenteur de la première chaire d'histoire juive aux États-Unis, Baer, lui, avait reçu une chaire équivalente dans la petite université hébraïque nouvellement créée[2]. D'où peut-être le ton modéré et respectueux du nouveau « Palestinien » envers son respectable et influent collègue de New York. Mais cette inflexion

1. Salo Wittmayer Baron, « Jewish Ethnicism », in *Modem Nationalism and Religion,* New York, Meridian Books, 1960, p. 248.

2. Au sujet de ce premier chercheur en histoire de l'université hébraïque, voir l'article d'Israël Jacob Yuval, « Yitzhak Baer and the search for authentic Judaism », *in* D.N. Myers et D.B. Ruderman (dir.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modem Jewish Historians,* New Haven, Yale University Press, 1998, p. 77-87.

ne recouvrait pas entièrement l'intransigeance de la critique : « L'historien juif de l'Exil doit découvrir dans l'époque biblique les forces intérieures qui ont permis aux Juifs de se perpétuer dans les conditions différentes et changeantes des époques ultérieures. Baron trouve dans les premiers chapitres de l'histoire d'Israël le même schème permanent qui réglera par la suite l'histoire de la diaspora jusqu'au présent. Il a ainsi obstrué la voie d'une compréhension organique[1]. »

Baron avait lu l'histoire biblique au prisme de l'« Exil » alors qu'il aurait dû faire exactement le contraire. La clé de la compréhension du phénomène juif se trouve dans la conception que Baer nomme, à la suite de ses maîtres allemands, « organique », à savoir une approche homogène, à résonance biologique, selon laquelle il est nécessaire d'appréhender tout d'abord l'origine des sujets humains pour pouvoir accéder à la compréhension du processus de leur cheminement historique. L'histoire des juifs possède une continuité organique que rassemblent et unifient toutes les étapes de leur développement, depuis leur origine jusqu'au présent, en un seul morceau[2]. Malgré la richesse heuristique et l'écriture colorée de Baron, son péché fut de ne pas avoir appréhendé ces forces intérieures de la « nation juive » définies dès l'Antiquité et qui continuent de la faire progresser jusqu'à aujourd'hui. Baron coupe le monothéisme juif de sa terre dès la première étape de sa formation, et par là commence également l'esquisse erronée d'un exil idéal et trop confortable. On ne retrouve pas dans ses écrits la description nostalgique de la vie naturelle dans la patrie ni l'aspiration à la souveraineté indépendante qui accompagnèrent et caractérisèrent les « Juifs » dans toutes leurs tribulations au cours de l'histoire.

En 1936, deux ans avant la rédaction de cette critique, Baer publia à Berlin son livre *Galout* (*Exil*), sorte de condensé théorique de l'ensemble du travail historiographique qu'il mènerait les années suivantes. Dès l'introduction, il déclarait fermement : « La Bible avait raconté l'élection et la maturation progressives du

1. Yitzhak Baer, «L'histoire sociale et religieuse des Juifs» (en hébreu), *Sion*, III, 1938, p. 280.
2. Yitzhak Baer, « L'unité de l'histoire du peuple d'Israël et les problèmes de son développement organique », in *Recherches et essais sur l'histoire du peuple d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, La Société historique israélienne, 1985, p. 27-32.

peuple de Dieu, avait justifié son droit d'habiter la Terre promise, en terre d'Israël, et lui avait assigné sa place dans l'histoire des nations[1]. » Baer terminait son livre par une profession de foi dont l'importance décisive dans l'élaboration de la conscience historique juive-israélienne au cours des générations suivantes justifie d'en citer un long extrait :

« En effet, l'exil contrevient à l'ordre instauré par Dieu qui a prescrit à chaque nation sa place en attribuant au peuple juif son lieu naturel en Terre d'Israël. L'exil signifie quitter son lieu naturel, mais toute chose, en quittant son lieu naturel, perd sa structure naturelle tant qu'elle n'y est pas revenue. La dispersion d'Israël parmi les nations n'est pas quelque chose de naturel. Puisque les Juifs constituent une unité nationale, et ce à un niveau bien supérieur à celui de l'unité nationale des autres peuples, il est nécessaire qu'ils retrouvent leur unité de fait [...]. Le renouvellement entrepris par les Juifs actuellement n'est pas, dans son essence même, dicté par les mouvements nationalistes européens : il remonte, au contraire, à la très ancienne conscience nationale juive qui existait avant toute histoire européenne, et, sans le modèle sacré, saturé d'histoire, qu'elle fut, aucune idée nationale n'eût vu le jour en Europe [...]. Si nous autres, aujourd'hui, sommes capables, comme si l'histoire était le déroulement ininterrompu d'un processus prédit dans la Bible, de déchiffrer dans les anciennes chroniques poussiéreuses toute crise nouvelle des jours à venir, tout Juif, en chacun des lieux de l'Exil, devrait en tirer la conséquence qu'il existe une force élevant le peuple juif au-dessus de toutes les connexions causales de l'histoire[2]. »

Il faut rappeler que ce texte n'a pas été écrit par un dirigeant politique, ni par un militant sioniste instruit ou par un poète romantique débridé, mais par le premier chercheur spécialisé en histoire juive à Jérusalem, qui aura la charge de l'éducation et de la formation de nombreux étudiants. Le fait que son essai ait été publié en Allemagne nazie est également fondamental pour l'analyse du caractère et des composantes de l'identité nationale particulière qui s'y exprime avec fougue.

Si Graetz avait écrit face à Treitschke, Baer le fit contre les historiens allemands qui l'avaient formé, et dont la plupart avaient

1. Yitzhak Baer, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme,* Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 64.

2. *Ibid.,* p. 200-201.

accepté le nouveau régime avec compréhension, sinon avec enthousiasme. L'expulsion des juifs du corps fiévreux de la nation allemande atteint en 1936 l'un de ses sommets, et l'historien sioniste chassé de sa patrie germanique réagit par la cristallisation d'une contre-conscience douloureuse. L'ironie veut que cette conscience de soi ait puisé ses concepts dans ce même imaginaire national qui alimentait ses maîtres depuis plusieurs générations : l'origine détermine l'essence, et la finalité de celle-ci est le retour vers ses racines, vers le sol de sa germination première, teutonique ou hébraïque. Chez Baer, le mythe biblique qui renseigne sur l'origine alimente donc également un objectif national distinct, jusque-là embarrassé et timide : la rupture avec l'« Exil » étranger, et le retour vers la matrice de la terre chaleureuse qui a donné naissance au peuple élu, la Bible constituant la preuve ultime de l'identité de ses membres.

Un événement universitaire survenu la même année que la publication de *Galout* détermina la physionomie de toute l'historiographie future en Israël. Bien qu'elle suivît de près le modèle universitaire européen, l'université hébraïque décida de créer non pas un seul, mais deux départements d'histoire totalement distincts : un « département d'histoire du peuple d'Israël et de sociologie des Juifs» et un «département d'histoire»[1]. Cette séparation est, dès lors, devenue la règle d'or dans toutes les universités israéliennes, où l'histoire du passé juif s'étudie séparément de l'histoire des « gentils », ses principes, ses instruments, ses concepts et son rythme temporel étant considérés comme complètement différents.

Baer, qui au début se démarqua de cette étrange division universitaire, en devint rapidement l'un des fervents adeptes, car elle convenait finalement à son approche de l'histoire. Un an avant cette décision déterminante, il avait même créé, avec Ben-Zion Dinur - le second historien à avoir reçu, en 1936, un poste en

1. Voir à ce sujet l'article d'Ariel Rein, «Histoire et histoire juive : ensemble ou séparées ? Sur la question de la définition des études historiques à l'université hébraïque durant la première décennie de son existence (1925-1935) », *in* S. Katz et M. Heyd (dir.), *L'Histoire de l'université hébraïque de Jérusalem. Origines et débuts* (en hébreu), Jérusalem, Magnes, 2000, p. 516-540. La « sociologie des Juifs » fut intégrée à l'« histoire juive » pour qu'Arthur Ruppin, le premier sociologue sioniste-palestinien, puisse trouver sa place dans l'enseignement universitaire.

histoire juive à Jérusalem -, la revue *Sion,* devenue le foyer principal des études sur le passé des juifs en Palestine mandataire, puis en Israël devenu État souverain[1]. *Zmanim,* première revue d'histoire «générale» en hébreu, ne fut fondée qu'à la fin des années 1970.

Bien que Baer ait vu dans la Bible le point de départ du développement « organique » de l'ensemble du passé juif, comme le montrent les citations rapportées plus haut, il n'était pas lui-même véritablement spécialiste de la période antique, mais plutôt du Moyen Âge, et il revint même plus tard, dans les années 1960, « un peu en arrière », vers la période du royaume hasmonéen. L'heure des larges synthèses historiques était définitivement passée, et même ce spécialiste appartenant au monde universitaire hébraïque ne chercha plus dorénavant à revenir en cavalier solitaire sur l'œuvre pionnière de Graetz, Doubnov ou Baron. Les exigences du monde universitaire international, en particulier dans la seconde partie du XX[e] siècle, imposèrent à la jeune recherche hébraïque des normes spécifiques qu'il n'était pas toujours facile de contourner. Baer, dont la recherche empirique était précise et prudente (c'était un élève typique de l'université allemande qui consacrait le plus clair de son temps à la lecture des archives), a toujours affirmé que sa profession l'obligeait à rester fidèle aux faits. Il était donc prêt, par exemple, à admettre que Julius Wellhausen et ses disciples avaient eu raison de remettre en cause le récit biblique, et de là découlaient peut-être également ses hésitations et ses réticences à se consacrer directement à la période biblique. Cependant, son devoir d'historien sioniste lui dictait de ne pas porter atteinte au mythe fondateur et le conduisit à écrire les lignes suivantes : « Graetz fut le seul Juif à avoir écrit l'histoire d'Israël jusqu'à la destruction du Premier Temple à partir d'une conception indépendante et originale ; sans l'apport révolutionnaire à la critique de la Bible et à l'histoire de la période qui fut

1. L'ambition de la revue était de traiter de « l'histoire juive qui raconte l'évolution de la nation israélienne. [...] L'histoire juive est unifiée à travers une homogénéisation qui englobe toutes les périodes et tous les lieux, dont l'étude des parties nous renseigne chacune sur le tout. Notre histoire du Moyen Âge et de la période moderne peut éclairer la période du Second Temple, et, sans la compréhension de la Bible, il est impossible de saisir le combat des générations suivantes et les problèmes de l'actualité de notre propre temps ». *Sion,* I, 1935, p. 1.

introduit vers la fin de ses jours, les deux premiers volumes de son livre auraient été considérés, à juste titre, comme les plus beaux livres écrits sur cette période, et, du point de vue du développement de la profession, ils seront toujours intéressants[1]. »

La contradiction problématique contenue dans cette déclaration exprime parfaitement les dilemmes et la tension vécus par l'un des fondateurs de l'historiographie nationale israélienne. Baer fluctua constamment entre le mythologique et le scientifique, et, bien que le mythique l'emportât chez lui, il fut parfois dérangé par les petits faits «méchants». Naturellement, dans les années 1950, lorsque la culture israélienne du passé fit de la Bible « nationalisée » son lieu commun, s'imaginant qu'elle la revivait à travers sa « résurrection », Baer, premier historien « palestinien-sioniste », se joignit à l'enthousiasme général et lui apporta une justification scientifique de prix :

« Sans la période biblique, nous ne pouvons pas comprendre la spécificité de l'histoire d'Israël. La période biblique sert de modèle et d'exemple pour toutes les périodes qui suivront [...]. Un changement important, on le sait, est survenu dans la recherche sur la période biblique au cours des deux dernières générations. Selon les conceptions en vigueur il y a environ cinquante ans, les fils d'Israël formaient, au début de leur histoire, une nation comme toutes les autres ; la tendance théocratique présente dans la nature de cette nation est, d'après cette conception, le fruit d'un développement postérieur, aux alentours de la destruction du Premier Temple [...]. La tradition biblique qui décrit le début de la nation (périodes des patriarches et de la génération du désert) comme une période antique irréelle est une construction qui n'est pas fondée sur l'évidence historique. Elle a été repoussée par les chercheurs modernes. Selon les conceptions en vigueur aujourd'hui dans la critique biblique, notre père Abraham est un personnage historique à la tête d'un groupe religieux, archétype et premier chef de file du mouvement réformiste des prophètes classiques ; la description idéale du peuple d'Israël campant dans le désert autour du tabernacle, l'ange de Dieu marchant devant lui, ne peut être le simple fruit d'une imagination plus récente[2]. »

1. Baer, «Rapport sur la situation des études d'histoire chez nous», in *Recherches et essais, op. cit.,* p. 33.

2. Yitzhak Baer, *Israël parmi les peuples* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1955, p. 14.

L'historien Dinur, collègue et ami proche de Baer, partageait cette évaluation historiographique catégorique. Mais Dinur, doté d'une personnalité dominante, était beaucoup moins perturbé par la tension que créaient les œillères ouvertement imposées par l'invention de la nation ; il en était le principal artisan.

On peut dire que, si Graetz fut le premier à poser les piliers et les échafaudages de la construction rétroactive de la nation juive, ce fut Dinur qui posa les briques sur ces fondations, compléta la pose des plafonds et fixa même définitivement les fenêtres et les portes. Il le fit par un double processus : en tant que professeur d'histoire juive à l'université, il tint, avec Baer, un rôle central dans l'élaboration du champ des rapports de force dans le domaine de la recherche ; en tant que militant de gauche sioniste, député à la première Knesset et ministre de l'Éducation en 1951, il fut l'architecte principal de l'infrastructure de l'enseignement de l'histoire dans le système éducatif israélien[1].

Dinur, né en Ukraine, fut éduqué dans une *yeshiva* de Vilnius et poursuivit ses études d'histoire en Allemagne. Il entreprit son œuvre historiographique originale avant même sa nomination au poste de professeur à l'université de Jérusalem dans les années 1930. Dès 1918, trois ans avant son émigration vers la Palestine mandataire, il publia en hébreu, à Kiev, l' *Histoire d'Israël,* qui constitue le premier volume de l'œuvre principale de son existence : la collecte et le rassemblement de sources et de documents permettant d'esquisser une narration historique continue et « organique » de l'histoire des juifs[2]. Ce travail sera plus tard complété par la riche série historiographique *Israël en Exil,* qui avait pour objectif de cerner l'«ensemble» de l'histoire juive[3]. Ces nombreux documents et sources furent présentés et classés suivant un ordre chronologique et thématique. Ils étaient généralement accompagnés d'une interprétation succincte mais pénétrante, qui conduisait les lecteurs hébraïsants vers une lecture « organique » de l'histoire.

1. À ce sujet, voir l'article déjà cité plus haut d'Uri Ram, « Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood », art. cité. Dinur a aussi créé le « prix Israël », récompense prestigieuse attribuée par le gouvernement et dont il fut lui-même deux fois lauréat.

2. Ben-Zion Dinur (Dinaburg), *Histoire d'Israël* (en hébreu), Kiev, Société de diffuseurs d'éducation en Israël, 1918.

3. Ben-Zion Dinur, *Israël en Exil* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1926.

Ce recueil de documents peut être considéré, sous certains aspects, comme la finalisation de l'œuvre pionnière de Graetz. Si celle-ci avait constitué un appel non conformiste à la révolte face aux opinions dominantes de l'intelligentsia d'origine juive en Allemagne et même dans toute l'Europe à son époque, le recueil de Dinur, au même titre que l'essai de Salo Baron, qui parut presque à la même période, était déjà considéré comme l'historiographie canonique et standardisée du passé juif. Pour la communauté des lecteurs hébraïsants de Palestine, il devint même un récit historique hégémonique par rapport auquel tout écart, si tant est qu'il pouvait trouver son expression, était dorénavant susceptible d'être regardé comme étrange, voire hostile. Désormais, la « vérité» historico-nationale était recueillie non seulement par les récits d'historiens « subjectifs » isolés, mais dans une documentation « scientifiquement objective » et méthodique.

Dinur, comme nous l'avons rappelé, consacra le premier volume de l'*Histoire d'Israël* à la période biblique. Après avoir obtenu son poste à l'université de Jérusalem, il le refondit, l'élargit et entreprit de le faire publier sous le titre : *Histoire d'Israël. Israël dans son pays*[1]. Malgré les divergences entre l'édition de 1918 et le premier volume de l'édition élargie de 1938, la stratégie positiviste de création de la « véracité » historique était identique. Dinur découpait la Bible en « morceaux ». Son livre tout entier était une construction sophistiquée de citations prises dans les livres de la Bible et mêlées à d'autres éléments : plusieurs documents épigraphiques découverts au cours de fouilles archéologiques au Moyen-Orient, quelques phrases d'historiens grecs et romains et de courtes observations empruntées au Talmud.

Dinur mit évidemment clairement en exergue l'expression «pays d'Israël» et la description des frontières élargies de la Terre promise[2], poursuivant avec les reconstitutions de l'entrée

1. Ben-Zion Dinur, *Israël dans son pays* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1938.

2. Sur les utilisations diverses de l'expression « Terre d'Israël », voir mon livre *Les Mots et la Terre, op. cit.,* p. 193-208. Le concept d'« Eretz Israël » fit son apparition dans la littérature juive dès le deuxième siècle de notre ère. Il n'était employé que comme l'un des noms du lieu. Dans l'Ancien Testament, le nom le plus couramment utilisé est « Canaan » et, durant la période du Second Temple, « la Judée ». Strabon, le grand géographe grec, a écrit : « L'on se sert [...] de celui de Judée pour désigner les cantons intérieurs, lesquels se prolongent jusqu'à la frontière de l'Arabie et se trouvent compris entre Gaza et l'Anti-Liban. » *Géographie de Strabon,* XVI, 2, 21.

des Hébreux, de leur descente vers l'Egypte, de leur retour, de la conquête de leur territoire promis, de la constitution du royaume unifié, etc. Tous les versets bibliques sont présentés comme des témoignages fiables sur la période à laquelle ils se rapportent. La théologie est presque entièrement éliminée du texte et les paroles de Dieu, présentes presque à chaque page de la Bible, sont remplacées, comme nous l'avons mentionné, par le rappel de quelques sources non bibliques. Dinur dépouilla le Livre saint de sa métaphysique croyante et en fit une profession de foi historico-nationale caractérisée. Dorénavant, les impatients pouvaient lire la Bible « en diagonale », en évitant les préceptes divins et en restant fidèles aux seuls impératifs de la vérité nationale.

En définitive, ce recueil nous apprend que Dinur, bien qu'il ait enseigné la Bible au début de sa carrière, ne la considérait pas comme un livre suffisamment pédagogique. De là vient sa décision de la « réécrire », en l'adaptant à l'esprit « scientifique » de son époque. Cela ne signifie pas qu'il mit un seul instant en doute l'historicité du Livre saint. Du récit de la vie d'Abraham l'Hébreu au retour à Sion, il adhéra à chaque détail et à chaque événement relaté. Il repoussa entièrement la critique biblique de l'école de Wellhausen, et était certain que « les récits des patriarches ne sont pas une projection datant de la période des prophètes, mais bien des résidus de générations et de périodes antérieures[1] ». Il croyait même que les premiers historiens n'étaient pas les Grecs, contrairement aux hypothèses les plus répandues, mais bien les antiques rédacteurs de la Bible, et il n'hésita donc pas, en tant que chercheur professionnel, à affirmer fermement : « L'historiographie biblique introduit une innovation théorique importante dans l'historiographie en général, en associant trois éléments : 1) l'exactitude des faits. Les événements sont le "secret de Dieu" qu'il ne faut pas analyser de façon imprécise ; 2) l'utilisation des archives et des sources officielles ; 3) sa méthode pragmatique quant à la conception et l'explication des événements. Il est donc légitime de voir dans l'historiographie biblique de la période de la royauté plus que dans toute autre le début de l'historiographie moderne[2]. »

Cette historiographie antique et « quasi scientifique », qui fut, nous l'avons dit, légèrement corrigée par l'historien sioniste de

1. Ben-Zion Dinur, *Dans la Bible au cours des générations* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1977, p. 51.

2. *Ibid.,* p. 167.

Jérusalem, était susceptible, à ses yeux, de servir essentiellement pour connaître la spécificité de l'origine ethnique, religieuse, sociale, nationale, linguistique et politique de la « nation » juive[1]. L'écriture historique, pour Dinur, était tout d'abord une autobiographie nationale, à savoir une histoire engagée. Les historiens sionistes devaient donc repousser immédiatement la division de l'histoire en « histoire des Hébreux » et « histoire des Juifs », habituelle parmi les intellectuels non juifs, et à l'inverse mettre en valeur la continuité homogène du devenir et du développement du « peuple d'Israël » depuis ses débuts jusqu'à aujourd'hui[2]. La contribution la plus importante de l'« historiographie biblique » à l'élaboration de la conscience nationale consistait bien sûr dans l'établissement du rapport à la « terre d'Israël ». Le vaste territoire, incluant évidemment Bashân et Gilad à l'est du Jourdain, est la terre exclusive du « peuple d'Israël », et qui mieux que la Bible peut enseigner les droits historiques des juifs sur la terre qui n'était destinée qu'à eux ? Comme Baer, et avec encore plus d'enthousiasme, Dinur utilisa à maintes reprises le Livre des livres pour prouver la centralité de la « terre d'Israël » dans la longue existence de la nation qui, pendant toute la période de son « Exil » durable, aspira continuellement à revenir dans sa patrie natale.

La nationalisation de la Bible et sa transformation en un livre historique fiable commencèrent donc par l'élan romantique de Heinrich Graetz, furent développées avec une prudence « diasporique » par Doubnov et Baron, puis complétées et portées à leur summum par les fondateurs de l'historiographie sioniste qui tinrent un rôle non négligeable dans l'appropriation idéologique du territoire antique. Les premiers historiens écrivant en hébreu moderne, qu'ils tenaient de façon erronée pour le développement direct de la langue biblique[3], étaient dorénavant considérés comme les prêtres cardinaux et les plus légitimes pour participer à l'élaboration du panthéon de la « longue » mémoire de la nation juive.

1. Ben-Zion Dinur, « La singularité de l'histoire juive », in *Chroniques des générations. Écrits historiques* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1978, p. 3.
2. Dinur, « La périodisation de l'histoire d'Israël dans l'historiographie générale » (en hébreu), *ibid.,* p. 30.
3. Sur la différence entre l'hébreu ancien et la langue parlée aujourd'hui en Israël, voir le livre important de Ghil'ad Zuckermann, *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew,* Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004.

Politique et archéologie

Parmi les activités variées de Dinur, on compte sa participation au cercle biblique permanent qui se réunit, dans les années 1950, au domicile du premier chef du gouvernement israélien, David Ben Gourion. Le charismatique dirigeant de l'État n'était pas seulement un fidèle lecteur de l'antique Livre hébreu, il sut aussi l'utiliser avec intelligence, en fin stratège politique. Il comprit relativement tôt que le texte sacré pouvait devenir un livre laïco-national, constituant le réservoir central de représentations collectives du passé, contribuant à faire de centaines de milliers de nouveaux émigrants un peuple unifié, et reliant les jeunes générations à la terre.

Les récits bibliques servirent de structure à sa rhétorique politique quotidienne, et son identification à Moïse ou à Josué était profonde et semble, d'une façon générale, honnête. De même que les chefs révolutionnaires français étaient certains d'incarner des rôles de sénateurs romains de l'Antiquité, Ben Gourion et les autres dirigeants de la révolution sioniste, hauts militaires et « intellectuels d'État», étaient persuadés qu'ils reproduisaient la conquête du pays biblique et la création d'un État sur le modèle du royaume de David. Les événements de l'histoire contemporaine ne prenaient, pour eux, leur signification que sur la toile de fond des événements paradigmatiques du passé. Dans les deux cas, les révolutionnaires rêvèrent à la création d'un homme entièrement nouveau, mais les éléments de cette construction provenaient d'un passé mythique. Dans l'imaginaire historique de Ben Gourion, le nouvel Israël était la royauté du Troisième Temple, et lorsque l'armée d'Israël, par exemple, conquit le Sinaï pendant la guerre de 1956, atteignant Charm el-Cheikh, on le vit s'adresser aux soldats vainqueurs avec un enthousiasme messianico-historique : « Et l'on pourra de nouveau entonner l'antique chant de Moïse et des fils d'Israël [...] dans un immense élan commun de toutes les armées d'Israël. Vous avez renoué le lien avec le roi Salomon qui fit d'Eilat le premier port israélien, il y a trois mille ans. [...] Et Yotvata, surnommé Tiran, qui constituait il y a mille quatre cents ans un État hébreu indépendant, redeviendra une partie de la troisième royauté d'Israël[1]. »

1. Le télégramme de Ben Gourion fut publié dans le quotidien *Davar* du 7 novembre 1956 et est cité dans A. Israeli (A. Orr et M. Machover), *Paix, paix et il n'y a pas de paix* (en hébreu), Jérusalem, Bokhan, 1961, p. 216-217.

Le cercle d'études, d'un niveau élevé, qui se réunissait toutes les deux semaines au domicile de Ben Gourion, et dont les débats étaient souvent rapportés dans la presse quotidienne, regroupait des historiens spécialisés, des commentateurs de la Bible diplômés et des hommes politiques qui s'intéressaient à la recherche. Parmi ses membres permanents se trouvaient, en plus de Dinur, le professeur Yehezkel Kaufmann, célèbre commentateur fondamentaliste de la Bible, Benjamin Mazar, l'un des plus importants archéologues bibliques, le président de l'État Yitzhak Ben Zvi, le futur président Zalman Shazar, et nombre d'autres érudits et hommes politiques importants. C'était un carrefour de frictions intellectuelles et politiques qui donna le ton à la recherche scientifique, tout comme il contribua à former l'opinion publique et fit rayonner ses valeurs et ses idées sur l'ensemble du système éducatif. Les questions débattues concernaient, notamment, le nombre des « fils d'Israël » à leur sortie d'Egypte, leur mode de vie à l'époque de la conquête de Canaan, la liste des rois vaincus, etc. Ce n'est pas un hasard si le Livre de Josué jouissait de la plus grande popularité dans ces débats mouvementés, et si Josué fils de Noun y tenait lui-même la vedette[1]. Ben Gourion participait également aux conférences publiques sur la Bible, prit part à la création de l'« énigme biblique », qui devint un festival national médiatique, et encouragea l'engouement pour les fouilles archéologiques, bien qu'il eût tendance à faire abstraction des découvertes imprévues.

Le fait qu'un dirigeant politique ait consacré autant de temps et de façon si active à des débats historiographiques constitue un cas particulier dans l'histoire moderne. Peut-être démontre-t-il l'importance de la « mythistoire » biblique dans la construction idéologique sioniste. Si nous lisons, par exemple, le recueil d'articles de Ben Gourion *Lectures de la Bible,* nous sommes surpris de cet état d'esprit qui oscille entre le pragmatisme politique manipulateur et la foi honnête dans la «vérité» antique[2]. Ben Gourion déclarait à toute occasion que le Livre des livres était la carte d'identité du

1. Sur ce cercle, voir Michael Keren, *Ben Gourion and the Intellectuals. Power, Knowledge and Charisma,* Dekalb, Northern Illinois University Press, p. 100-117.
2. David Ben Gourion, *Lectures de la Bible* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1969.

peuple juif et la preuve de son mandat sur la « terre d'Israël ». Sa conception de l'histoire était simple et claire :

« En partant vers la diaspora, notre peuple a été arraché de la terre sur laquelle la Bible a germé, et extrait du cadre de la réalité politique et spirituelle dans lequel il s'est développé [...]. En exil, l'image de notre peuple a été distordue, déformée comme celle de la Bible. Les chercheurs bibliques chrétiens, dans leur parti pris chrétien et antisémite, ont fait de la Bible le marchepied du christianisme, et les commentateurs juifs eux-mêmes, retirés de l'environnement biblique et de son climat spirituel et matériel, ne pouvaient plus comprendre le Livre des livres comme il le méritait. C'est maintenant seulement que, redevenus libres dans notre pays, nous respirons de nouveau l'air qui environnait la Bible. Le temps, il me semble, est venu d'appréhender son essence et sa fiabilité, sur le plan tant historique et géographique que religieux et culturel[1]. »

L'historien biblique préféré de Ben Gourion était Yehezkel Kaufmann, qui croyait en la plausibilité de presque tous les « faits » bibliques et voyait dans le développement du monothéisme juif un processus unique aux origines très anciennes. Dans le domaine de la mythologie, le Premier ministre s'appuyait surtout sur Dinur, principal architecte de l'historiographie nationale. Les deux érudits, contrairement à Jost ou à Wellhausen, respiraient, on le sait, le même air qu'Abraham l'Hébreu ou Josué fils de Noun[2].

Ben Gourion, homme politique qui fut toute sa vie un intellectuel frustré, se permit également de développer une interprétation personnelle de la Bible. Il affirma, par exemple, que les Hébreux croyant en un Dieu unique se trouvaient déjà depuis longtemps à Canaan à la venue d'Abraham, et que ce fut précisément la raison pour laquelle l'ancêtre de la nation émigra dans leur pays[3]. L'histoire nationale serait donc, en fait, beaucoup plus ancienne que ne

1. *Ibid.,* p. 48.

2. Voir la comparaison entre Kaufmann, « qui amorça une révolution copernicienne dans la recherche sur l'Ancien Testament », et Wellhausen, « qui réduisit la Bible en morceaux », *ibid.,* p. 95-96. Sur la manière avec laquelle le premier défendit avec ardeur l'authenticité historique de la Bible tout en renonçant à sa chronologie, cf. Yehezkel Kaufmann, *Le Récit biblique sur la conquête du pays* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1955.

3. Ben Gourion, *Lectures, op. cit.,* p. 60-61.

le supposent les historiens sionistes. Il avança même l'idée selon laquelle ces Hébreux patriotes n'étaient jamais partis en Egypte et n'avaient jamais quitté leur pays, l'émigration étant le fait d'une seule famille. Ainsi, bien que la sortie d'Egypte soit un fait historique incontesté, la continuité de l'appropriation du sol de la patrie fut préservée et il est inexact de supposer que ce peuple soit né et se soit cristallisé, à Dieu ne plaise, sur une terre étrangère. Ben Gourion posa même des questions « pertinentes » : comment les Hébreux parvinrent-ils à conserver leur langue pendant quatre cent trente ans d'exil au pays des pharaons ? Ou bien : pourquoi, après avoir formé un seul peuple sous la direction de Moïse et de Josué, se divisèrent-ils soudain en tribus séparées ? Les réponses qu'il apportait restaient toujours dans une tonalité strictement nationale. Sa position concordait en fait avec l'historiographie officielle et fut élaborée à sa lumière :

« Quand je trouve une contradiction entre les propos de la Bible et des sources externes [les découvertes archéologiques ou épigraphiques], je ne suis pas obligé d'accepter systématiquement la version de la source étrangère. Celle-ci ne peut-elle pas être erronée ou falsifier les faits ? Je suis autorisé, sur le plan scientifique pur, à accepter le témoignage de la Bible, même si la source extérieure s'y oppose, s'il n'y a pas de contradictions internes dans ce témoignage, ou s'il n'est pas entièrement certain qu'il soit défectueux[1]. »

Malgré cette approche « scientifique » et laïque, Ben Gourion s'appuya aussi, quand il en eut besoin, sur les injonctions divines. Ainsi pouvait-il écrire que « l'événement ayant une signification déterminante dans l'histoire juive est la promesse du pays de Canaan à la descendance d'Abraham et de Sarah[2]». Toutes les opinions s'accordent pour affirmer qu'aucune source externe n'a pu contredire ce témoignage écrasant et catégorique des auteurs bibliques sur la promesse divine. Ce dirigeant au tempérament intellectuel et messianique, aidé par des historiens, façonna ainsi toute une culture nationale.

Dans les premières années de l'État d'Israël, le culte de la sainte trinité « Livre-Peuple-Terre » fut développé par les élites intellec-

1. *Ibid.,* p. 87.

2. *Ibid.,* p. 98. Il est à noter que l'ancien Premier ministre rattache Sarah à la semence d'Abraham, apparemment pour éviter une confusion génétique avec les « descendants d'Ismaël ».

ruelles, et la Bible devint une icône centrale dans l'élaboration de l'imaginaire national. Les fonctionnaires durent changer leur nom pour un patronyme généralement tiré des dénominations bibliques, et le reste de la population, qui cherchait dans la mesure du possible à s'identifier et à se rapprocher des élites plus anciennes, fit de même, volontairement et avec enthousiasme. Les noms de famille « diasporiques » des parents furent effacés à jamais, et les enfants adoptèrent des noms rares de héros bibliques magnifiques et glorieux. L'hébraïsation ne toucha pas uniquement les humains ; presque toutes les nouvelles localités érigées reçurent un nom hébraïque ancien. Cela, tout d'abord, afin d'effacer à jamais le nom arabe local, et en second lieu pour contribuer à faire mentalement le saut par-dessus la longue période d'« Exil » qui prit fin définitivement avec la création de l'État. Cependant, il faut relever que ce n'est pas le nouvel appareil d'État qui imposa l'admiration de la Bible aux institutions d'éducation. Le système d'enseignement antérieur à la création de l'État ainsi que le jeune champ littéraire avaient déjà depuis longtemps fait de la Bible le foyer généalogique central autour duquel se cristallisa la conscience du passé de leurs consommateurs nationalistes.

La large couche de l'intelligentsia, qui comptait professeurs, écrivains, journalistes et poètes, devança la « haute » université dans la compréhension du caractère « authentique » de l'histoire juive et de sa valeur dans l'élaboration de l'idéologie du présent. Dès le début du XX[e] siècle, avec l'élargissement de la colonisation et la création des premières écoles de langue hébraïque, la Bible devint un livre éducatif national enseigné comme une matière indépendante, et non comme une partie intégrante des études de langue et de littérature (cette méthode d'enseignement efficace existe, on le sait, encore aujourd'hui et n'a jamais été remise en cause dans la culture politique israélienne). Les enseignants émigrés et ceux qui étaient devenus professeurs après leur arrivée en Palestine n'avaient pas attendu les élites universitaires et gouvernementales pour comprendre l'utilité de la transformation de la Bible en un texte standardisé d'enseignement du passé collectif[1]. Ils avaient lu intégralement Graetz, Doubnov et Yavetz et analysaient parfaitement la double fonction que le Livre saint était sus-

1. Au sujet de l'élaboration de la conscience biblique dans les écoles, voir le livre de Shlomo Dov Goitein, *L'Enseignement de la Bible. Ses problèmes et ses voies* (en hébreu), Tel-Aviv, Yavné, 1957, p. 240-253.

ceptible de remplir dans l'élaboration de l'identité nationale : la création d'un point de départ « ethnique » pour unifier l'existence de communautés religieuses variées, dispersées dans le monde entier, et l'autopersuasion quant au droit de propriété sur la terre[1].

L'« hébraïsation » qui commençait à être solidement établie dans le système éducatif se cristallisait autour d'un modèle ancien d'héroïsme populaire et d'un système royal orgueilleux. Les puissants royaumes de David et de Salomon rivalisaient en popularité avec celui des Hasmonéens, considéré comme non moins important. Les professeurs voulaient instruire leurs élèves afin qu'ils ressemblent non pas à leurs faibles pères et grands-pères, mais à ces paysans et à ces guerriers hébreux enracinés dans le sol, conduits, dans leur imagination fertile, par Josué le conquérant, les juges héroïques ou Saül et David, « rois d'Israël », qui étaient aussi, on le sait, des chefs militaires. Le sentiment d'appartenance autochtone fut inoculé au moyen de l'utilisation conjointe de plusieurs instruments : les nouveaux livres d'histoire, les leçons d'instruction civique, les excursions épuisantes qui complétaient les cours abstraits par des paysages concrets, et, comme nous l'avons déjà mentionné, un cursus d'enseignement laïque et distinct de la Bible. Avec la création de l'État, ces pratiques pédagogiques devinrent des normes de base dans toutes les branches du système éducatif étatique.

Pour avoir une idée des résultats de l'usage de l'histoire antique dans l'élaboration de l'idéologie de la première génération des *sabras,* il est utile de lire le livre de Moshe Dayan *Vivre avec la Bible.* Cet essai, rédigé par l'un des principaux héros de la nouvelle société, exemplifie la façon dont a été insufflé un imaginaire national inventé, en parfait accord avec les buts politiques d'une société colonisatrice. Il commence par les phrases suivantes : «J'ai découvert les récits de la Bible lorsque j'étais un jeune enfant. Mon instituteur, Meshulam Halévy, ne se contentait pas d'enseigner et d'interpréter le livre qui relate les débuts de notre peuple, il l'illustrait et nous l'inculquait. Les choses qui avaient existé il y a trois mille et quatre mille ans semblaient vivre en

1. Sur l'histoire de l'Ancien Testament et son enseignement aux débuts de la colonisation sioniste, on peut se référer au travail de doctorat très complet de David Shachar, *Tendances et fonctionnements de l'enseignement de l'histoire nationale dans l'éducation hébraïque en Eretz Israël, 1882-1918* (en hébreu), Jérusalem, Université hébraïque, 2001.

nous et devant nos yeux. La réalité autour de nous aidait notre imagination à surmonter le temps et à revenir aux jours antiques, vers nos aïeux et les héros de notre peuple. La seule langue que nous connaissions et que nous parlions était l'hébreu, la langue de la Bible. La vallée dans laquelle nous habitions, la vallée de Jezréel, les montagnes et les rivières autour de nous, le mont Carmel et les monts du Gilboa, le Kichon et le Jourdain, tout cela existait déjà aux temps de la Bible[1]. »

Après cette introduction, l'ancien chef d'État-major et ministre de la Défense passe à la description, dans son vocabulaire propre, du périple d'Abraham, Isaac et Jacob, entremêlée de souvenirs personnels d'enfance et d'adolescence. Les aventures des deux époques s'enchevêtrent intimement, et il semble un instant qu'il n'existe plus qu'un seul temps éternel dans lequel la dimension historique se dissout. La description de la sortie d'Egypte et celle de la marche dans le désert du Sinaï baignent dans la guerre moderne de 1956. La conquête de Canaan est esquissée de façon émouvante et se mélange naturellement au conflit de 1948, mieux encore, à la conquête de la Cisjordanie en 1967. Toutes les campagnes d'Israël contre les pays arabes symbolisent la victoire du petit David sur Goliath le géant[2]. La Bible est la justification suprême de la présence et de la colonisation à l'époque moderne, et tout combat est l'écho d'une action antique. L'ouvrage se termine sur le désir non dissimulé de son auteur de s'identifier au puissant royaume de David et de vivre sur une « terre d'Israël unique », qui s'étendrait du Jourdain à la mer et du désert au mont Hermon.

Tout au long du livre, on trouve des images spectaculaires de la terre « juive » antique, aux côtés de scènes bibliques empruntées à la culture visuelle chrétienne. On peut aussi observer des photographies d'objets archéologiques que, bien souvent, l'auteur tient lui-même dans ses mains avec fierté. Dayan ne cache pas le désir immense, qui l'a accompagné pendant toute sa vie, d'acquérir des reliques du passé, et le lecteur découvre les photographies du jardin privé du chef militaire moderne envahi d'une foule d'antiquités. Sa maison est devenue au fil des ans une sorte de « terre d'Israël» biblique miniature, et le grand nombre d'objets de

1. Moshe Dayan, *Vivre avec la Bible* (en hébreu), Jérusalem, Idanim, 1978, p. 15.

2. *Ibid.,* p. 163.

valeur en sa possession, dont une partie a tout simplement été volée, traduit bien le sens de la propriété de cet audacieux fils de colon sur la Terre promise. Moshe Dayan était, on le sait, un collectionneur insatiable, et si Ben Gourion avait trouvé le loisir d'organiser dans sa modeste demeure un cercle d'études bibliques, Dayan, lui, avait transformé sa vaste résidence en musée biblique personnel. Le fondateur vieillissant de l'État réunissait autour de lui des intellectuels, mais son jeune disciple spirituel préférait collectionner des pierres ciselées, des poteries et des statuettes. Tous deux étaient auréolés d'une mythologie biblique ennoblissant et justifiant leur action historique essentielle[1].

Dayan est toujours resté un archéologue amateur. En revanche, un autre chef d'État-major, parmi les proches de Ben Gourion, fit des fouilles de la Terre promise sa profession et sa mission. Yigael Yadin eut un rôle déterminant dans l'orientation de l'archéologie en Israël, et dirigea les chantiers des sites les plus prestigieux : Hazor, Megiddo et Massada. En tant qu'archéologue, il fut l'héritier direct de tous les chercheurs chrétiens venus en Terre sainte à partir de la fin du XIX[e] siècle dans le but de consolider les bases de l'Ancien Testament et de fournir ainsi un support au Nouveau. Ce fut leur motivation religieuse qui transforma l'archéologie locale à ses débuts en une branche annexe de la recherche biblique[2]. Le plus célèbre d'entre eux fut l'Américain William F. Albright, fils de prêtre, qui commença ses fouilles dès les années 1920 et ne cessa dès lors de défendre la thèse de la fiabilité du récit biblique. Il imprima ainsi une orientation et une perspective spécifiques aux recherches de l'ensemble des archéologues israéliens qui lui succédèrent.

Dans son livre célèbre et concis *L'Archéologie de la Palestine,* Albright proposait, par exemple, une date supposée pour la migration d'Abraham vers Canaan : le XX[e] ou le XIX[e] siècle avant J.-C. De même, la descente de Jacob vers l'Egypte fut fixée sans

1. L'amour de Dayan pour l'archéologie se limitait aux vestiges judéens. En revanche, il voua les mosquées antiques, même celles du XI[e] siècle, à la destruction systématique. Voir l'article de Meron Rapoport, « L'opération de démolition des mosquées » (en hébreu), *Haaretz,* 6 juillet 2007.

2. Le livre de Wemer Keller *La Bible arrachée aux sables* (Paris, Perrin, 2005) représente un exemple de popularisation de la symbiose entre l'archéologie, la Bible et le christianisme. Il fut publié en hébreu dès 1955 (Tel-Aviv, Les Cahiers de littérature), mais le chapitre consacré à Jésus-Christ qui apparaît dans la version allemande y fut omis.

ambages au XVIIIe ou au XVIIe siècle avant J.-C.[1]. L'ancien portique et les écuries découverts à Megiddo dataient, selon l'archéologue américain, de la période du roi Salomon, et il parvint donc logiquement à la conclusion suivante : «L'époque de Salomon fut certainement une des périodes les plus florissantes de la civilisation matérielle dans l'histoire de la Palestine. Après un long silence, l'archéologie a enfin confirmé la tradition biblique de façon catégorique[2]. »

Lors de la publication de la deuxième édition de son livre de base sur l'univers biblique, Albright demanda à Yigael Yadin, son disciple local, d'y ajouter quelques chapitres de sa plume, et le grand archéologue israélien accepta volontiers. Dans cette annexe spéciale, il publia notamment les résultats des fouilles de Hazor, prouvant, d'après lui, que «Hazor ne recouvra son statut de grande ville qu'à l'époque de Salomon[3] ». La ville fut secouée de sa léthargie, car, de l'avis du zélé chercheur, elle avait été auparavant détruite par Josué fils de Noun.

Au cours des fouilles qu'il réalisa dans les années 1950 et 1960, Yadin, tout comme Albright, ne mit au jour que des vestiges qui correspondaient au texte. Les poteries, les armes, les bâtiments, les objets d'art et les tombes furent apportés comme témoignages éclatants de la « période des patriarches », de la « sortie d'Egypte », de la « conquête de Canaan », des « frontières du territoire des tribus d'Israël », etc. Le professeur Benjamin Mazar, collègue de Yadin, futur président de l'université hébraïque et lauréat du prix Israël, compléta, avec son confrère-adversaire le professeur Yohanan Aharoni, de l'université de Tel-Aviv, l'assemblage de cette riche mosaïque par une abondance de témoignages supplémentaires. Une image harmonieuse du passé se construisit au sein du grand public, en accord avec le discours historiographique dominant. La science « matérielle » du passé renforçait définitivement la science « écrite », et dans une large mesure, les différents sites devinrent des lieux de culte de la nation « ressuscitée ». Cependant, ici et là, des contradictions apparurent, une partie des matériaux découverts s'opposant sans considération au texte sacré. Mais, comme à leur

1. William F. Albright, *L'Archéologie de la Palestine,* Paris, Cerf, 1955, p. 92.
2. *Ibid.,* p. 136.
3. William F. Albright, *L'Archéologie de l'Eretz Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1965, p. 239.

habitude, les archéologues réglèrent les problèmes par une argumentation sophistiquée, faisant parler les vestiges dissidents selon leurs souhaits et les accordant aux voix de la Bible pour leur donner une crédibilité harmonieuse[1]. Les textes sacrés étaient généralement déterminants, car ils constituaient le point de départ et la « raison d'être » de tout chantier archéologique. Remarquons que les longues périodes « non juives » de la vie de « Canaan », de la « Judée » et de la « Palestine » n'intéressèrent presque pas ces archéologues[2].

Le professeur Aharoni, l'un des archéologues les plus importants en Israël, publia en 1964 le populaire *Atlas Carta pour l'époque biblique,* qui situa avec précision pour toute une génération d'élèves les lieux de la géographie antique et les déambulations des principaux personnages bibliques[3]. Les tribulations d'Abraham, les aventures de Jacob, la sortie d'Egypte, l'incursion des espions au pays de Canaan, les déplacements de l'Arche d'alliance, la recherche des ânesses de Saül, le parcours des troupes de David et les routes du commerce du royaume de Salomon se combinaient parfaitement aux trouvailles archéologiques non bibliques pour créer un impressionnant continuum chronologique et visuel. L'atlas d'Aharoni était en quelque sorte le parallèle géographique de l'ancien livre de Dinur, mais, à dire vrai, beaucoup plus efficace : il n'est en effet rien de plus « positiviste » et sécurisant qu'un schéma géographique détaillé. Le caractère concret de la carte était convaincant et constituait un heureux complément à l'abstraction verbale des historiens et des chercheurs, condamnés à rester prisonniers des seuls mots. Les frontières restreintes de l'État d'Israël à la parution du livre n'étaient évidemment pas celles indiquées sur l'atlas, mais bien les frontières du puissant

1. Cf. par exemple l'article «La sortie d'Egypte et la conquête du pays» dans le livre de Benjamin Mazar *Canaan et Israël. Recherches historiques* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1974, p. 93-120, ou le chapitre « Le Royaume unifié » dans le dernier livre de Yohanan Aharoni, *L'Archéologie d'Eretz Israel* (en hébreu), Jérusalem, Shikmona, 1978, surtout p. 169-170. Sur l'archéologie israélienne, voir l'intéressant essai de Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society,* Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

2. À ce sujet, voir le livre de Keith W. Whitelam *The Invention of Ancient Israel,* Londres, Routledge, 1996, p. 1-10.

3. Yohanan Aharoni, *Atlas Carta pour l'époque biblique* (en hébreu), Jérusalem, Carta, 1964.

royaume de David et de Salomon, ainsi que les campagnes des combats des autres héros d'Israël. Il n'est pas surprenant qu'Aharoni ait été parmi les premiers signataires, en 1967, de la pétition nationaliste « La terre d'Israël tout entière », qui enjoignait aux futurs gouvernements d'Israël de ne jamais renoncer au moindre pouce du territoire de l'antique patrie.

La terre se révolte

La guerre de 1967 ouvrit des perspectives nouvelles à la recherche archéologique israélienne. Les chercheurs israéliens avaient jusque-là été limités dans leurs fouilles par les frontières de la Ligne verte. La conquête de la Cisjordanie leur procura de nouveaux espaces et des montagnes de glèbes nouvelles au cœur de la terre de Judée biblique ainsi, bien sûr, que dans la région de Jérusalem. D'après la loi internationale, les archéologues israéliens n'avaient pas le droit de mener des fouilles dans les territoires conquis et de s'approprier les antiquités trouvées, mais, s'agissant de la terre de l'« antique patrie », qui aurait osé s'y opposer ?

Au début, l'allégresse des vainqueurs de la guerre se mêla à la joie des archéologues. Une bonne partie de l'intelligentsia israélienne s'abandonna au doux rêve de la grande « terre d'Israël ». On comptait ainsi de nombreux archéologues qui sentaient sonner l'heure où ils pourraient souder définitivement l'antique nation à la patrie historique, prouvant ainsi la légitimité absolue du texte. Mais la jubilation créatrice d'Aharoni et de ses confrères commença à retomber lentement à mesure qu'avançait la recherche. On découvrit en effet, sur le mont Manassé et le mont Éphraïm, autour de Jérusalem, ainsi que sur les monts de Judée, de plus en plus de vestiges qui confirmaient certaines craintes et qui s'étaient déjà révélés à la suite des fouilles de plusieurs sites antiques sur le territoire de l'État d'Israël. L'archéologie de la période biblique, qui, de 1948 à 1967, avait été un instrument au service aveugle d'un engagement idéologique national, commençait à montrer des signes d'hésitation et d'inconfort. Il fallut encore, à vrai dire, plus de vingt ans pour que les premières découvertes soient réellement dévoilées à un public plus large et que se mette en marche le processus de déviation par rapport au consensus hégémonique de la recherche. Pour cela, certains développe-

ments devaient se produire, tant dans les méthodes de la recherche sur le passé que dans l'atmosphère nationale israélienne.

Les transformations déterminantes qui intervinrent dans le domaine des études historiques au cours des années 1960, et plus encore des années 1970, irradièrent également sur le travail des archéologues à travers le monde et finirent même par atteindre les Israéliens. Le recul de l'historiographie politique classique et la montée de la recherche historique sociale puis anthropologique amenèrent un grand nombre d'archéologues à tourner leur regard vers d'autres strates des cultures du passé lointain, comme la vie quotidienne et matérielle, le monde du travail antique, les modes d'alimentation et d'inhumation, et d'autres pratiques culturelles de base. La conception de la « longue durée » de l'école des Annales convenait particulièrement bien au travail de fouilles, et les chercheurs adoptèrent avec un enthousiasme marqué cette approche qui s'intéresse aux processus historiques à long terme.

Les effets de ce tournant historique finirent également par atteindre l'université israélienne. L'archéologie biblique étant essentiellement « événementielle » et politique, son statut hégémonique commença à subir un processus de dévaluation rampante. Les jeunes archéologues se mirent à s'en démarquer et à la contourner prudemment pour s'échapper vers d'autres horizons antiques. D'autres chercheurs se confrontaient de façon récurrente aux contradictions non résolues. Mais ce ne fut qu'après l'éclatement de l'Intifada de 1987 et l'apparition sur la scène publique israélienne d'opinions critiques plus ouvertes que les chercheurs furent eux aussi conduits à faire entendre leur voix, bien enrouée, car ils avaient eu jusqu'à présent la gorge emplie de Terre sainte nationale.

On remit d'abord en cause la représentation historique de la « période des patriarches ». Cette période, qui, pour des raisons d'« antiquité ethnique », avait été si chère à Doubnov, à Baron et à tous les historiens sionistes, faisait à présent l'objet de nombreuses interrogations. Abraham a-t-il émigré à Canaan vers le XXIe siècle ou le XXe siècle avant J.-C, comme la chronologie biblique le laisse entendre ? Les historiens sionistes avaient bien, jusque-là, supposé que la Bible avait un peu exagéré dans la longévité miraculeuse d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Mais l'important acte d'émigration de l'« aïeul du peuple juif » découlait, on le sait, de la promesse qui lui avait été faite de favoriser le déploiement de

sa descendance en Canaan, d'où la tendance immanente à préserver le noyau historique de la première « montée » en Israël.

Dès la fin des années 1960, Mazar, l'un des pères de l'archéologie nationale, avait dû se confronter à une question préoccupante. Les récits des patriarches font allusion aux Philistins, aux Araméens et à une profusion de chameaux. Cependant, tous les témoignages archéologiques et épigraphiques s'accordaient sur le fait que les Philistins n'étaient pas apparus dans la région avant le XII[e] siècle avant J.-C. Les Araméens, qui tiennent dans la Genèse un rôle non négligeable, ne sont cités, dans toutes les inscriptions trouvées au Moyen-Orient, que depuis le début du XI[e] siècle, et leur présence ne devient significative qu'à partir du XI[e] siècle. Quant aux chameaux, ils constituaient également un gros problème. Ils n'étaient apparus dans la région en tant qu'animaux domestiques qu'au début du premier millénaire avant J.-C, et en tant que bête de trait pour le commerce qu'à partir du VIII[e] siècle avant J.-C. Mazar, qui cherchait à préserver l'essence historique de la Bible, dut sacrifier sa chronologie et « déplacer » les récits des patriarches à une période plus tardive ; il arriva à la conclusion qu'ils « semblent correspondre en règle générale à la fin de la période des juges et au début de la royauté[1] ».

D'autres chercheurs non israéliens, avec à leur tête l'audacieux Américain Thomas Thompson, discernèrent très tôt le manque de logique de cette datation déconcertante, tout comme le défaut de crédibilité de la périodisation précédente d'Albright et de ses disciples[2]. Ils proposèrent à la place de considérer l'ensemble des récits des patriarches comme un recueil d'inventions littéraires tardives de théologiens brillants. En effet, la profusion de détails, de références et de noms - ceux des tribus et des peuplades voisines - montre que nous ne nous trouvons pas devant un vague mythe populaire reproduit et « amélioré » avec le temps, mais que nous avons affaire à une écriture idéologique consciente d'elle-même, apparue plusieurs siècles plus tard. Plusieurs noms cités dans la Genèse sont en fait apparus au VII[e] et même au VI[e] siècle avant J.-C. Les auteurs possédaient une connaissance parfaite des royaumes assyrien et babylonien érigés, on le sait, longtemps

1. Mazar, *Canaan et Israel, op. tit,* p. 136.
2. Cf. Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham,* Berlin, Walter de Gruyter, 1974, p. 4-9.

après la première «montée» supposée en Israël, au XXe siècle avant J.-C.

Les auteurs de l'Ancien Testament voulaient mettre l'accent sur l'origine différente et non locale de leurs « aïeux » imaginaires. Ils ne ressemblaient pas du tout aux patriotes modernes enracinés dans leur terre nationale et certains d'en être le produit direct. L'ascendance culturelle était beaucoup plus vitale pour eux que la propriété « nationale » d'une terre. C'est pourquoi l'aïeul vénéré de la « nation » partit, comme il est écrit, de sa patrie d'Ur Kassdim, en Mésopotamie. Lorsque son fils circoncis Isaac atteignit l'âge de l'adolescence, il ne pouvait évidemment pas épouser une simple jeune Cananéenne païenne locale. On envoya donc un émissaire particulier afin qu'il ramène une fiancée « cachère » de Nahor, ville qui n'était sans doute pas plus monothéiste qu'Hébron, mais qui, dans le monde babylonien du VIe ou Ve siècle avant J.-C, était considérée comme plus policée que la petite ville des patriarches de Canaan. Ur était un carrefour culturel connu et prestigieux, sinon le New York, du moins le Paris de l'Antiquité. Les Chaldéens l'atteignirent à partir du IXe siècle. Et ce n'est qu'au VIe siècle avant J.-C. que le roi chaldéen Nabonide en fit un centre religieux respecté. Les auteurs anonymes, et semble-t-il très tardifs, venaient-ils, par hasard, de ce même lieu ?

La tentative pour se rattacher à un foyer culturel de renom trouve également un écho dans le récit de la sortie d'Egypte, second mythe important qui commençait à être remis en cause. La fragilité de ce mythe était depuis longtemps notoire, mais l'importance de la sortie d'Egypte dans la définition de l'essence même de l'identité juive, sans parler de la place de la fête de Pâque dans sa culture, est à l'origine du refus acharné de toucher à cette question sensible. Nous avons déjà abordé plus haut les difficultés rencontrées par Doubnov à propos de la stèle de Mérenptah de la fin du XIIIe siècle. D'après cette inscription pharaonique, Israël, entre autres villes et tribus conquises, est exterminé « et n'a pas de descendance». Cette déclaration, peut-être simple arrogance pharaonique, prouve cependant qu'il existait bien une quelconque petite entité culturelle du nom d'Israël, aux côtés d'autres groupes à Canaan, sous la domination égyptienne[1].

1. Niels Peter Lemche, « The so-called "Israel-Stele" of Merenptah », in *The Israelites in History and Tradition,* Londres, SPCK, 1998, p. 35-38.

Canaan était au XIII[e] siècle avant J.-C, époque de la supposée «sortie d'Egypte», sous le contrôle des pharaons, encore tout-puissants. Moïse aurait donc conduit les esclaves libérés d'Egypte en Egypte. Si nous nous fondons sur la Bible, il aurait guidé dans le désert six cent mille combattants, soit près de trois millions d'âmes, pendant quarante ans. En dehors du fait qu'il était totalement impossible qu'une population de cette ampleur puisse quitter son lieu de résidence et errer dans le désert pendant aussi longtemps, un tel événement aurait dû laisser des traces épigraphiques ou archéologiques quelconques. Il était d'usage, dans le royaume d'Egypte, de mentionner chaque événement avec une grande précision et nous possédons de nombreux documents sur la vie politique et militaire dans l'Empire. Nous connaissons même les incursions de groupes de bergers nomades sur les terres du royaume. Le problème est que l'on n'a retrouvé aucune référence ou allusion à des « fils d'Israël » qui y auraient vécu, se seraient révoltés ou en seraient sortis à une quelconque époque. La ville de Pitom dont parle le récit biblique apparaît bien dans une source externe précoce, mais elle ne devint une localité importante qu'à la fin du VII[e] siècle avant J.-C. On n'a jusqu'ici pas encore trouvé, dans le désert du Sinaï, de vestiges témoignant du passage d'une quelconque population importante à la période supposée, et l'emplacement du fameux mont « Sinaï » n'a pas encore été « découvert ». Les sites d'Etsion Gever et d'Arad, évoqués dans le récit du périple nomade, n'existaient pas encore véritablement à cette période et ne sont apparus comme localités permanentes et florissantes que beaucoup plus tard.

Après quarante années d'errance, le « peuple d'Israël » arriva devant le pays de Canaan et en fit la conquête fulgurante. Sur ordre divin, il extermina la plus grande partie de la population locale et fit de ceux qui restèrent des bûcherons et des puisatiers. Après la conquête, le peuple, unifié sous la conduite de Moïse, se divisa en tribus séparées (comme ce fut le cas plus tard pour la fédération des douze cités grecques), lesquelles se partagèrent l'ensemble du territoire. Par bonheur, cette colonisation féroce, rapportée en un récit haut en couleur, dans le Livre de Josué, comme l'un des premiers génocides, n'a jamais eu lieu. La fameuse conquête de Canaan fut en effet l'un des mythes totalement réfutés par la nouvelle archéologie.

Les historiens sionistes puis les archéologues israéliens eurent pendant longtemps pour habitude d'ignorer certaines découvertes

notoires. Comment est-il possible qu'aucun document égyptien ne cite la conquête de Canaan, alors qu'à cette date supposée l'Egypte contrôlait cette partie du territoire ? Et, fait non moins étrange, pourquoi la Bible ne se réfère-t-elle pas à cette domination égyptienne dans la région ? Les fouilles archéologiques de Gaza et de Beït Shéan ont révélé depuis longtemps la présence égyptienne à l'époque précise de la conquête supposée, et même après. Mais l'antique texte « national » était trop ancré pour que l'on y renonce, et l'on a donc su surmonter l'obstacle de ces petits faits « indésirables » au moyen d'explications vagues et évasives.

Les nouvelles fouilles effectuées à Jéricho, Aï et Hésebon, villes fortifiées et puissantes dont la Bible raconte que les « fils d'Israël» les ont conquises à grand fracas, ont reconfirmé les découvertes déjà anciennes et établies : à la fin du XIII[e] siècle avant J.-C, Jéricho était une petite ville négligeable et certainement pas entourée de remparts, et Aï et Hésebon étaient inhabitées. Il en va de même de la plupart des autres villes citées dans la description de la conquête. Bien que l'on ait retrouvé des traces de destruction et d'incendie à Hazor, Lakis et Megiddo, la chute des anciennes villes cananéennes s'est faite progressivement sur une durée d'environ un siècle et il est très possible qu'elle soit le résultat d'un processus enclenché par l'incursion des « peuples de la mer», parmi eux les Philistins, qui envahirent à la même époque tout le bassin de la Méditerranée orientale et sur lesquels il existe une profusion de témoignages égyptiens et autres[1].

Les nouveaux archéologues et chercheurs israéliens s'intéressaient moins à l'archéologie politique événementielle qu'à l'anthropologie sociale, aux études régionales, aux conditions d'existence et de production, aux rituels, etc., ce qui les a conduits à une série de découvertes et d'hypothèses de travail nouvelles à propos du peuplement de la région des monts de Canaan.

Après la disparition des villes cananéennes situées dans les vallées, les lieux ont probablement été occupés par des bergers nomades locaux qui, après de nombreuses étapes intermédiaires,

1. L'histoire de la conquête de Canaan a commencé à être remise en question dès les années 1920 et 1930 par des chercheurs de la Bible allemands, tels Albrecht Alt et Martin Noth. Dans les années 1960 et 1970, les Américains George Mendenhall et Norman Gottwald ont continué sur leurs traces en ajoutant à ces questionnements des hypothèses sociohistoriques nouvelles sur l'apparition des Hébreux dans la région.

se sédentarisèrent et se mirent à cultiver la terre. C'est sans doute cette population cananéenne autochtone qui servit de point de départ à la formation graduelle des royaumes d'Israël et de Judée, et c'est elle qui se libéra lentement de la domination égyptienne, laquelle disparut de la région entre le XIIe et le Xe siècle avant J.-C. Les poteries et les outils de travail de ces nouveaux paysans n'étaient pas différents de ceux des autres Cananéens. Un seul point met en évidence une pratique culturelle spécifique : on n'a pas retrouvé d'os de porc dans leurs villages[1]. Trait important en lui-même, mais qui ne témoigne ni de la conquête de Canaan par une «ethnie» étrangère, ni du fait que ces agriculteurs étaient monothéistes. De l'époque de la sédentarisation de ces groupes d'agriculteurs dispersés jusqu'à celle de l'édification de villes dont l'économie était fondée sur leurs récoltes, les fouilles révèlent un long processus graduel qui aboutit à la formation de deux petites royautés régionales.

Le récit biblique suivant dont la « crédibilité scientifique » fut entamée à la suite des nouvelles découvertes archéologiques était la pierre de touche de la longue mémoire nationale. Pour Graetz comme pour Dinur, et pour l'ensemble des historiens israéliens qui leur ont succédé, le royaume « national » unifié de David et de Salomon était la période de splendeur la plus marquante de l'histoire du peuple juif. Tous les modèles politiques futurs s'inspireront de ce paradigme du passé biblique et en tireront leurs représentations, leur conceptualisation ainsi que leurs forces spirituelles. Ce fait transparaissait de façon récurrente dans le texte des nouveaux romans ; l'imposant Saül, le courageux David et le sage roi Salomon firent l'objet de nombreux poèmes et pièces de théâtre ; les chercheurs découvrirent les vestiges de leurs palais, et des cartes d'une précision pointilleuse vinrent parachever la « vérité » historique, dessinant les frontières de l'« empire » unifié qui s'étendait de l'Euphrate à la frontière égyptienne.

C'est après la guerre de 1967 que des archéologues et des chercheurs commencèrent à mettre en doute l'existence même de cet immense royaume, qui, selon la Bible, se développa rapidement jusqu'à la fin de la période des juges. Les fouilles réalisées à Jérusalem dans les années 1970, c'est-à-dire après qu'elle fut

1. La thèse sur les bergers-paysans a été présentée dans le livre d'Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie,* Paris, Bayard, 2002, p. 128-143.

« unifiée pour l'éternité » par le gouvernement israélien, étaient embarrassantes pour la glorieuse représentation du passé. Il fut évidemment impossible de creuser sous l'esplanade de la mosquée d'Al-Aqsa, mais quoi qu'il en soit on n'a pu retrouver de vestiges de l'existence d'un royaume important au Xe siècle avant J.-C, époque supposée de David et Salomon, dans aucun des chantiers ouverts aux alentours : aucun témoignage d'une construction monumentale, ni rempart, ni palais magnifiques, et même, étonnamment, peu de poteries, celles mises au jour étant d'ailleurs d'un style extrêmement dépouillé. Les archéologues ont tout d'abord émis l'hypothèse selon laquelle les traces de cette période auraient été effacées par celles des époques ultérieures, ainsi que par les constructions massives de la période d'Hérode ; malheureusement, on a découvert à Jérusalem des vestiges impressionnants de siècles antérieurs.

La datation des autres vestiges supposés du royaume unifié a également été remise en cause. D'après la légende biblique, Salomon, fils de David, restaura les villes du Nord, Hazor, Megiddo et Gézer. Yigael Yadin crut identifier dans les immenses bâtiments de Hazor les restes d'une ville érigée par le roi le plus sage parmi les hommes. De même, il découvrit à Megiddo des ruines de palais datant, selon lui, de la période du grand royaume. Il mit au jour, dans les trois villes antiques, des vestiges qu'il considéra comme ceux des fameuses portes de Salomon. Malheureusement, le style de construction de ces portes s'est révélé postérieur au Xe siècle avant J.-C. et ressemblant étrangement aux vestiges d'un autre palais du IXe siècle, retrouvé en Samarie. Le développement de la technologie de datation au carbone 14 a confirmé la douloureuse conclusion : la construction colossale de la région Nord n'a pas été édifiée par Salomon, mais à la période du royaume d'Israël. Il n'existe en fait aucun vestige de l'existence de ce roi légendaire dont la Bible décrit la richesse en des termes qui en font presque l'équivalent des puissants rois de Babylone ou de Perse.

Une fâcheuse conclusion s'impose donc : si une entité politique a existé dans la Judée du Xe siècle avant J.-C, cela ne pouvait être qu'une microroyauté tribale, et Jérusalem n'était pas plus qu'une petite ville fortifiée. Il est possible que se soit développée dans ce petit canton une dynastie appelée la maison de David (une inscription découverte à Tel Dan en 1993 vient à l'appui de cette hypothèse), mais ce royaume de Judée était beaucoup moins important que celui d'Israël au nord, apparu, selon toute vraisemblance, antérieurement.

Les lettres d'Amarna du XIV[e] siècle avant J.-C. nous avaient déjà appris que deux petites villes-États, Sichem et Jérusalem, existaient depuis très longtemps dans la région de Canaan ; et nous connaissons, par la stèle de Mérenptah, l'existence d'un groupe du nom d'« Israël » sur le mont Canaan à la fin du XIII[e] siècle avant J.-C. Les importantes découvertes archéologiques de la Cisjordanie dans les années 1980 confirmèrent les différences de conditions matérielles et sociales entre les deux parties de la montagne. Dans le Nord fertile, une agriculture prospère avait permis l'établissement de plusieurs dizaines d'agglomérations. La partie Sud, en revanche, ne comptait pas, aux X[e] et IX[e] siècles avant J.-C, plus d'une vingtaine de petits villages. Israël était déjà un royaume stable et puissant au IX[e] siècle, alors que la Judée ne se cristallisa et ne se développa peu à peu que vers la fin du VIII[e] siècle avant J.-C. Il a donc toujours existé à Canaan deux entités politiques séparées et adversaires, bien que proches sur le plan culturel et linguistique ; les habitants y parlaient différentes variations d'hébreu vernaculaire antique.

Le royaume d'Israël, avec à sa tête la dynastie d'Omri, surpassait celui de Judée, de la lignée de David. Nous possédons à son sujet des témoignages non bibliques plus anciens : l'inscription du roi d'Assyrie Salmanazar III, dite de l'« obélisque noir », la célèbre stèle de Mesha et la stèle de Tel Dan. Toutes les impressionnantes constructions attribuées par le passé à Salomon furent en fait réalisées postérieurement par le royaume d'Israël. C'était un des royaumes les plus peuplés et les plus riches de la région, s'étendant, à son apogée, de Damas au nord à la frontière du royaume de Judée au sud, et de Moab à l'est à la Méditerranée à l'ouest.

Les diverses fouilles archéologiques nous apprennent que ses habitants étaient, comme les paysans de Judée, de fervents païens. Le plus populaire de leurs dieux était Jéhovah, qui devint peu à peu la divinité principale, comme Zeus chez les Grecs ou Jupiter chez les Romains, mais ils n'avaient pas renoncé à adorer des divinités comme Baal ou Shamash, et gardaient toujours une place dans leur panthéon pour la belle et séduisante Astarté[1]. Les auteurs de la Torah, monothéistes judéens, détestaient les souve-

1. Sur le développement des croyances en Israël et en Judée et le retard dans l'apparition du monothéisme dans la région, consulter la collection des essais de Diana V. Edelman (dir.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms,* Michigan, Eerdmans, 1996.

rains d'Israël, mais n'en étaient pas moins jaloux de leur puissance légendaire et de leur splendeur. Aussi avaient-ils adopté sans hésitation le nom prestigieux d'Israël, qui était probablement auréolé de son ancienneté, sans pourtant cesser un instant de mettre en exergue et de dénoncer les péchés religieux et moraux de ces derniers.

La plus grande faute des habitants et des rois d'Israël fut, bien sûr, d'avoir été conquis par l'Empire assyrien dès la seconde partie du VIII[e] siècle, c'est-à-dire longtemps avant la chute du royaume de Judée au VI[e] siècle avant J.-C. D'autant plus que ne survécurent que très peu d'agents de la mémoire divine, qui surent déguiser leur foi brûlante sous des dehors pseudo-historiques séduisants.

En conclusion, d'après les hypothèses de la plupart des nouveaux archéologues et chercheurs, le glorieux royaume unifié n'a jamais existé, et le roi Salomon ne possédait pas de palais assez grand pour y loger ses sept cents femmes et ses trois cents servantes. Le fait que ce vaste empire n'ait pas de nom dans la Bible ne fait que renforcer ce point. Ce sont des auteurs plus tardifs qui inventèrent et célébrèrent cette immense identité royale commune, instituée, évidemment, par la grâce d'un Dieu unique et avec sa bénédiction. Avec une imagination riche et originale, ils reconstituèrent de même les célèbres récits de la création du monde et du terrible déluge, des tribulations des patriarches et du combat de Jacob avec l'ange, de la sortie d'Egypte et de l'ouverture de la mer Rouge, de la conquête de Canaan et de l'arrêt miraculeux du soleil à Gibeon.

Les mythes centraux sur l'origine antique d'un peuple prodigieux venu du désert, qui conquit par la force un vaste pays et y construisit un royaume fastueux, ont fidèlement servi l'essor de l'idée nationale juive et l'entreprise pionnière sioniste. Ils ont constitué pendant un siècle une sorte de carburant textuel au parfum canonique fournissant son énergie spirituelle à une politique identitaire très complexe et à une colonisation territoriale qui exigeait une autojustification permanente.

Ces mythes commencèrent à se fissurer, en Israël et dans le monde, « par la faute » d'archéologues et de chercheurs dérangeants et « irresponsables », et, vers la fin du XX[e] siècle, on eut l'impression qu'ils étaient en passe de se transformer en légendes littéraires, séparées de la véritable histoire par un abîme qu'il devenait impossible de combler. Bien que la société israélienne fut déjà moins engagée, et que le besoin d'une légitimation historique qui servît sa création et le fait même de son existence allât

en s'amenuisant, il lui était encore difficile d'accepter ces conclusions nouvelles, et le refus du public face à ce tournant de la recherche fut massif et acharné.

La Bible comme métaphore

Le long débat sur l'identité des auteurs de la Bible remonte à Baruch Spinoza et Thomas Hobbes au XVIIe siècle, c'est-à-dire à la période de l'essor de la philosophie moderne. Le fait d'établir une identité contribue, bien sûr, à situer les scripteurs à un point précis du temps et donne par conséquent un éclairage spécifique sur la motivation qui a guidé leur éblouissante écriture. De nombreuses suppositions contradictoires ont été émises à ce sujet, allant de l'hypothèse traditionnelle selon laquelle Moïse écrivit l'Ancien Testament sous l'inspiration divine, aux interprétations plus contemporaines qui font remonter la majeure partie de cette rédaction à la période perse, ou même hellénistique, en passant par l'école de la critique biblique du XIXe siècle, qui rapportait l'écriture du texte à des périodes et à des lieux divers. Mais, même si l'on a progressé de façon importante dans ce domaine, grâce essentiellement aux contributions de la philologie et de l'archéologie, il est probable qu'on ne saura jamais de façon certaine quand et par qui le texte a véritablement été écrit.

La position des chercheurs israéliens avant-gardistes de l' « école tel-avivienne » - Nadav Na'aman, Israël Finkelstein, Ze'ev Herzog et d'autres -, affirmant que le noyau historique de la Bible a été écrit à l'époque du règne de Josias, à la fin du royaume de Judée, est séduisante par son apport, mais la plupart de ses explications et de ses conclusions sont fragiles. Les analyses de ces historiens, qui nous apprennent que la Bible n'a pu être écrite avant le VIIIe siècle avant J.-C. et que la plupart de ses récits ne possèdent aucune base dans les faits, sont assez convaincantes[1]. Mais l'hypothèse de départ de la plupart d'entre eux, qui

1. Voir par exemple le livre solide et très prudent de Nadav Na'aman, *Ancient Israel's History and Historiography. The First Temple Period,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, l'article de Ze'ev Herzog, « La révolution scientifique dans l'archéologie d'Eretz Israel », *in* L.I. Levine et A. Mazar (dir.), *La Polémique sur la vérité historique dans la Bible* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 2001, p. 52-65, ainsi que Jean-François Mondot, *Une Bible pour deux mémoires. Archéologues israéliens et palestiniens,* Paris, Stock, 2006, p. 109-159.

voient dans cette invention du passé l'entreprise politique d'un roi manipulateur (Josias), produit sans le vouloir un anachronisme problématique.

Si nous lisons, par exemple, le livre riche et stimulant d'Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée,* nous y voyons un corps « national » plutôt moderne dans lequel le gouvernant, roi de Judée, cherche à s'attacher son peuple, ainsi que les autres réfugiés du royaume d'Israël sous sa domination, par l'invention du livre de la Torah. La volonté d'annexer les territoires du Nord l'amène à la rédaction d'un livre d'histoire orienté, ayant pour but d'unifier les deux parties de la nouvelle « nation ». Mais ces deux archéologues talentueux et leurs adeptes ne possèdent aucune preuve externe à la Bible à l'appui de leurs hypothèses, indiquant une réforme du culte de caractère monothéiste dans le petit royaume de Josias au VIIe siècle. En l'absence de matériau archéologique infirmant le texte, ils l'adoptent volontiers comme base de recherche, lui imputant sans cesse de nouveaux éléments typiques de la modernité politique. Ainsi nous semble-t-il, à la lecture de ce livre, que, si les habitants de la Judée et les réfugiés d'Israël ne possédaient pas d'écran de télévision ni de radios dans chaque hutte, ils savaient du moins lire et écrire et qu'ils s'échangeaient avec enthousiasme des exemplaires imprimés de la Torah qui circulaient de main en main.

Dans une société paysanne analphabète, sans système éducatif ni langue unique standardisée, et au sein de laquelle la circulation de l'information était presque inexistante (le pourcentage de personnes sachant lire et écrire était très restreint), il est possible qu'une ou deux copies de la Bible aient pu être utilisées comme fétiches, mais elles n'auraient su remplir la fonction de lien commun idéologique. Même la dépendance du roi par rapport à son peuple est un phénomène entièrement nouveau, que, malheureusement, des archéologues et des chercheurs plus ou moins dépourvus de conscience historique plaquent sans arrêt sur le passé antique. Les rois n'essayaient pas d'embrigader les foules pour les faire adhérer à une politique « nationale » quelle qu'elle soit mais se contentaient généralement d'entretenir un consensus idéologico-dynastique parmi la haute intendance et une aristocratie terrienne restreinte. Ils n'avaient nul besoin de mobiliser le «peuple» et ne disposaient d'aucun outil pour affilier la conscience de celui-ci à leur royaume.

Par conséquent, la tentative pour expliquer les racines du premier monothéisme comme une vaste entreprise de propagande

destinée à l'annexion des territoires du Nord et menée par un petit royaume de moindre importance est une démarche historique très peu convaincante, même si elle témoigne dans une certaine mesure de l'existence d'un état d'esprit « antiannexionniste » dans l'État d'Israël du début du XXIe siècle. Une telle approche, qui suggère que les besoins bureaucratiques centralistes du régime de la petite Jérusalem d'avant la destruction ont conduit au culte monothéiste du « Dieu unique » et à la formation d'une théologie rétrospective sous la forme des livres de la Bible historique, suscite l'étonnement[1]. En effet, les contemporains de Josias à qui auraient été destinés ces récits relatant la splendeur des palais gigantesques du roi Salomon auraient dû être quotidiennement témoins de ce « faste du passé » dans les rues de leur ville. Mais, si ceux-ci n'ont jamais été construits, comme il ressort de l'évolution des découvertes archéologiques, comment pouvait-on y faire référence avant leur destruction imaginaire ?

Il est plus probable que les antiques royaumes d'Israël et de Judée aient laissé des chroniques officielles détaillées et des inscriptions glorifiant leurs victoires, rédigées, on le sait, comme dans les autres royaumes de la région, par des écrivains de la cour assujettis, à l'image de Schaphan, le secrétaire biblique[2]. Nous ne savons pas quel fut le contenu de ces chroniques et nous ne le saurons jamais, mais il est probable qu'une partie d'entre elles aient été retrouvées intactes dans les vestiges des archives officielles, et que les divers auteurs des livres de la Bible d'après la destruction du royaume de Judée les aient utilisées comme matières premières avec une extraordinaire liberté créatrice et aient brodé à partir d'elles les récits les plus importants de la naissance du monothéisme au Proche-Orient. Ils y ajoutèrent même en complément des légendes et des mythes qui circulaient parmi les élites intellectuelles de la région, par l'intermédiaire desquels ils purent tenir un passionnant discours critique sur le statut même du monarque terrestre, présenté comme un souverain divin supérieur[3].

1. Cf. Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée, op. cit.,* p. 282-284.

2. Selon le Livre des Rois, c'est le secrétaire Schaphan qui apporta la Bible au roi Josias. Cf. 2 Rois 22, 1-13.

3. Voir par exemple les similarités entre les paraboles d'Ahiqar l'Assyrien et les proverbes de la Bible dans Avinoam Yalin (dir.), *Le Livre d'Ahiqar le Sage* (en hébreu), Jérusalem, Hamarav, 1937, ainsi que James M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar,* Baltimore, Johns Hopkins, 1983.

Grâce au choc de l'exil et du « retour », au VIe siècle avant J.-C, l'intelligentsia judéenne, composée d'anciens écrivains de la cour, des prêtres et de leurs descendants, bénéficia vraisemblablement d'une autonomie relative importante dont elle n'aurait jamais pu jouir sous un régime dynastique exigeant. Cette situation historique de fracture politique et de perte de l'autorité royale leur fournit en échange une latitude d'action nouvelle et exceptionnelle. Ainsi se forma un champ de production littéraire singulier, dans lequel le capital de prestige n'était pas d'ordre royal mais religieux. Seule une situation de ce type est susceptible d'expliquer, par exemple, comment on peut chanter la grandeur du fondateur de la dynastie de David tout en le présentant comme un pécheur et même comme un délinquant puni par une force divine supérieure à lui. Ainsi, la liberté d'écriture, denrée rare dans les sociétés prémodernes, trouvait son expression dans un chef-d'œuvre théologique.

On peut donc proposer l'hypothèse suivante : le monothéisme exclusif, tel qu'il nous est montré à presque toutes les pages de la Bible, n'est pas né de la «politique» d'un petit roi régional désireux d'élargir les frontières de son royaume, mais d'une « culture », c'est-à-dire l'extraordinaire rencontre entre les élites intellectuelles judéennes, exilées ou revenues d'exil, et les abstraites religions perses. La source du monothéisme se trouve vraisemblablement dans cette superstructure intellectuelle développée, mais il a été poussé vers les marges en raison des pressions politiques exercées par le centre conservateur, comme ce fut le cas pour d'autres idéologies révolutionnaires dans l'histoire. Ce n'est pas par hasard si le mot *dat* (religion) en hébreu vient du perse. Ce premier monothéisme n'arriva à maturité qu'avec sa cristallisation tardive face aux élites hellénistiques.

L'approche des chercheurs de l'« école de Copenhague-Sheffield» - Thomas Thompson, Niels Lemche, Philip Davies et d'autres[1] - est encore plus convaincante, même si l'on n'est pas

1. Voir Niels Peter Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society,* Sheffield, Sheffield University Press, 1988 ; Philip R. Davies, *In Search of « Ancient Israel »,* Sheffield, Sheffield University Press, 1992 ; Thomas L. Thompson, *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel,* Londres, Basic Books, 1999. Dans ce dernier livre, il est recommandé de lire l'introduction, dans laquelle l'auteur parle des difficultés auxquelles il se heurta quand il suggéra de nouvelles interprétations, p. XVI-XI.

tenu d'accepter toutes leurs hypothèses et conclusions. Il n'y aurait pas, en fait, un livre, mais toute une bibliothèque extraordinaire qui aurait été écrite, retravaillée et revue pendant plus de trois siècles, de la fin du VIe siècle avant J.-C. jusqu'au début du IIe. La Bible doit se lire comme un système multistrate de débats philosophico-religieux, ou comme un complément théologique ayant parfois fourni des descriptions plus ou moins historiques à but pédagogique, destinées essentiellement aux générations futures (le système de punition divine fonctionne lui aussi par rapport à l'avenir)[1].

Selon cette hypothèse, des auteurs et des rédacteurs divers du monde antique cherchèrent à créer une communauté religieuse cristallisée et puisèrent dans la politique du passé « glorifié » pour contribuer à la construction d'un avenir stable et durable pour un centre de culte important à Jérusalem. Leur souci principal était de se différencier des habitants païens, et ils inventèrent donc la catégorie d'« Israël » comme peuple sacré et élu d'origine étrangère, face à Canaan, vu comme l'antipeuple local de puisatiers et de bûcherons. Il est possible également que l'appropriation du nom «Israël» découle de la sévère rivalité entre ce groupe de fidèles du « texte » et ceux qui se considéraient comme les descendants de la royauté d'Israël, ses adversaires samaritains. Cette politique littéraire séparatiste, qui commença à se développer sur un axe allant de la petite province perse du Yehud aux centres de la « haute » culture de Babylone, correspond bien à la stratégie identitaire globale de la royauté perse, dont les gouvernants veillaient à séparer les communautés, les classes sociales et les groupes linguistiques pour mieux régner sur leur immense empire.

Les chefs, les juges, les héros, les rois, les prêtres et les prophètes qui tiennent le devant de la scène biblique étaient peut-être en partie, surtout pour les plus récents d'entre eux, des personnages historiques, mais la date de leur existence, leurs relations, les mobiles de leurs actes, leur force véritable, les frontières de leur puissance, leur influence et les modes d'expression de leur foi - bref, tout ce qui est véritablement important pour l'histoire - sont le fruit de l'imagination d'une autre époque. Le public intellectuel-religieux lui-même, c'est-à-dire les premières commu-

1. Par exemple : « Je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération de ceux qui me haïssent. » Exode 20, 5, et Deutéronome 5, 9.

nautés de croyants juifs, « consommateur » de ces récits bibliques, commença à se cristalliser à une étape beaucoup plus récente.

La prise de conscience du fait que la pièce *Jules César* de Shakespeare ne nous apprend presque rien sur la Rome antique mais beaucoup sur l'Angleterre de la fin du XVI[e] siècle ne diminue en rien la puissance de l'œuvre ; elle ne fait que placer sa valeur de témoignage historique sous un éclairage totalement différent. De même que *Le Cuirassé Potemkine* de Sergueï Eisenstein, bien qu'il relate les événements de la révolution de 1905, nous renseigne peu sur la révolte du début du siècle, mais bien plus sur l'idéologie du régime bolchevique en 1925, année de la production du film. Ainsi doit-il en être pour la Bible. Il ne s'agit pas d'une narration susceptible de nous inculquer des connaissances sur l'époque qu'elle relate, mais d'un impressionnant discours théologique didactique, qui peut constituer éventuellement un document sur l'époque de sa rédaction. Celui-ci aurait, bien sûr, possédé une valeur historique plus fiable si nous avions pu connaître avec assurance les dates exactes de récriture de chacune de ses parties.

La Bible, considérée pendant des siècles par les trois cultures de religion monothéiste, judaïsme, christianisme et islam, comme un livre sacré dicté par Dieu, preuve de sa révélation et de sa suprématie, se mit de plus en plus, avec l'éclosion des premiers bourgeons d'idée nationale moderne, à servir d'œuvre rédigée par des hommes de l'Antiquité pour reconstituer leur passé. Dès l'époque protonationale protestante anglaise, et plus encore parmi les colons puritains d'Amérique et ceux d'Afrique du Sud, le Livre des livres devint, par anachronisme nourri d'imagination enflammée, une sorte de modèle idéal pour la formation d'un collectif politico-religieux moderne[1]. Et si les croyants juifs ne s'y étaient presque pas directement plongés par le passé, les intellectuels de l'époque des Lumières en ont inauguré une lecture laïque qui alla en s'élargissant.

1. Aux débuts de la colonisation de l'Amérique du Nord, de nombreux puritains étaient convaincus qu'ils incarnaient les fils d'Israël auxquels la nouvelle terre où coulaient le lait et le miel avait été promise. Ils firent la percée vers l'ouest, l'Ancien Testament en main, et s'imaginèrent être les héritiers authentiques de Josué le conquérant. Cet imaginaire guida aussi les colons en Afrique du Sud. Voir à ce sujet l'article de Bruce Cauthen « The myth of divine election and Afrikaner ethnogenesis », *in* Hosking et Schöpflin (dir.), *Myths and Nationhood, op. cit.,* p. 107-131.

Cependant, comme ce chapitre a tenté de le montrer, ce n'est qu'avec l'essor de l'historiographie protosioniste, dans la seconde partie du XIXe siècle, que la Bible a clairement joué un rôle clé dans le drame de la formation de la nation juive moderne. Du rayon des livres théologiques, elle est passée à celui de l'histoire, et les adeptes de la nation juive ont entrepris de la lire comme un document fiable sur les processus et les événements historiques. Plus encore, elle a été élevée au rang d'une « mythistoire », qui ne saurait être mise en doute parce qu'elle constitue une évidente vérité. Elle est donc devenue le lieu de la sacralité laïque intouchable, point de départ obligé de toute réflexion sur les notions de peuple et de nation.

La Bible a principalement servi de marqueur « ethnique » indiquant l'origine commune de femmes et d'hommes dont les données et les composantes culturelles laïques étaient complètement différentes, mais qui étaient détestés en raison d'une foi religieuse à laquelle ils n'adhéraient pratiquement plus. Elle fut le fondement de l'intériorisation de la représentation d'une « nation » antique dont l'existence remontait presque à la création du monde dans la conscience du passé d'hommes qui furent déplacés et se sont perdus dans les labyrinthes d'une modernité rapide et décapante. Le giron identitaire douillet de la Bible, malgré son caractère de légende miraculeuse, et peut-être grâce à lui, a réussi à leur procurer un sentiment prolongé et presque éternel d'appartenance que le présent contraignant et pesant était incapable de fournir.

Ainsi l'Ancien Testament se transforma-t-il en un livre laïque, enseignant aux jeunes enfants quels furent leurs « antiques aïeux » et avec lequel les adultes eurent tôt fait de partir glorieusement vers des guerres de colonisation et de conquête de la souveraineté.

III

L'invention de l'Exil. Prosélytisme et conversion

> « Contraint à l'exil, le peuple juif demeura fidèle au pays d'Israël à travers toutes les dispersions, priant sans cesse pour y revenir, toujours avec l'espoir d'y restaurer sa liberté nationale. Motivés par cet attachement historique, les Juifs s'efforcèrent, au cours des siècles, de retourner au pays de leurs ancêtres. »
>
> Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, 1948.

> « Je suis né dans une de ces villes de l'exil, issu de la catastrophe historique au cours de laquelle Titus, le gouverneur romain, détruisit la ville de Jérusalem et exila Israël de son pays. Mais en tout temps et depuis toujours, je me suis toujours imaginé comme si j'étais né à Jérusalem. »
>
> Shmuel Yosef Agnon
> lors de la cérémonie de remise du prix Nobel, 1966.

Les Israéliens qui ne connaissent pas le préambule historique de leur Charte d'indépendance ont sûrement eu au moins une fois dans leur poche un billet de cinquante shekels, sur lequel sont gravées les paroles émouvantes que Shaï Agnon prononça lors de la cérémonie de remise du prix Nobel. Le célèbre écrivain, tout comme les rédacteurs de cette déclaration proclamée à la création de l'État, ainsi que la majorité des citoyens d'Israël, savait que la « nation juive » avait été exilée au moment de la destruction du Second Temple, en 70 après J.-C, et que depuis lors elle n'avait cessé d'errer dans le monde, n'ayant à cœur qu'une seule aspira-

tion : «l'espérance longue de deux mille ans de redevenir un peuple libre » dans son ancienne patrie.

Le déracinement et l'exil étaient profondément ancrés dans la tradition juive à travers toutes ses transformations. Mais, à vrai dire, leur signification évolua au cours de l'histoire de la religion, et les contenus laïques qu'on leur insuffla à l'ère de la modernité n'avaient rien de comparable à ceux des périodes précédentes. Comme le monothéisme juif commença en partie à se cristalliser au sein des élites culturelles qui furent expulsées de force au temps de la destruction de la Judée au VIe siècle avant J.-C, les échos des perceptions de l'exil et de l'errance retentirent déjà de façon métaphorique ou directe dans des passages importants du Pentateuque ainsi que dans les Livres des Prophètes et des Hagiographies. De l'expulsion du jardin d'Eden aux tribulations d'Abraham en marche vers Canaan et du départ de Jacob pour l'Egypte jusqu'aux prophéties de Zacharie ou de Daniel, le judaïsme se pensa à la lueur de l'errance, du déracinement et du retour. Dans le Pentateuque, on trouve déjà la phrase : « L'Éternel te dispersera parmi tous les peuples, d'une extrémité de la terre à l'autre ; et là, tu serviras d'autres dieux que n'ont connus ni toi, ni tes pères [...] » (Deutéronome 28, 64). La destruction du Premier Temple fut associée à l'exil et ce souvenir de nature littéraire-théologique se refléta par la suite dans toute l'élaboration de la sensibilité juive-religieuse

Pourtant, un examen plus détaillé de l'événement historique qui mena à la « seconde expulsion » de l'an 70 après J.-C. et l'investigation des sources du concept d'« exil » et de sa perception dans le judaïsme tardif indiquent que la conscience nationale historique résultait d'une reconstitution de bribes d'événements disparates et de divers fragments de tradition. Ce ne fut que sous cette forme que l'« Exil » put s'établir en mythe fondateur capable de soutenir l'armature de l'identité « ethnique » des juifs modernes. Le méta-paradigme de l'expulsion répondait à la nécessité d'élaborer une mémoire de longue durée dans laquelle un peuple-race imaginé et

1. Sur le concept d'exil dans la tradition juive, voir Arnold M. Eisen, « Exile », *in* A. A. Cohen et P. Mendes-Flohr (dir.), *Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs,* New York, Free Press, 1988, p. 219-225, ainsi que le livre d'A.M. Eisen *Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming,* Bloomington, Indiana University Press, 1986.

exilé se situerait dans la continuité directe du «peuple de la Bible » qui l'avait précédé. Le mythe du déracinement et de l'expulsion ayant été entretenu, comme on le verra, dans le patrimoine spirituel chrétien d'où il revint infiltrer plus tard la tradition juive, il se transforma par la suite en vérité absolue gravée dans l'histoire nationale.

L'an 70 de l'ère chrétienne

Tout d'abord, il convient de rappeler que les Romains n'ont jamais pratiqué l'expulsion systématique d'aucun « peuple ». On pourrait ajouter que même les Assyriens et les Babyloniens n'ont jamais procédé au transfert des populations qu'ils avaient soumises. L'expulsion du « peuple du pays », producteur des denrées agricoles sur lesquelles l'impôt était levé, n'était pas rentable. Et même l'efficace politique d'expulsion pratiquée sous l'Empire assyrien puis babylonien - qui déracina des fractions entières de l'élite gouvernante et culturelle - ne fit jamais partie du répertoire connu des pratiques en vigueur sous l'Empire romain. On a bien connaissance de quelques cas où, dans l'ouest du bassin méditerranéen, des populations agricoles furent en effet repoussées pour que des soldats de l'armée romaine puissent coloniser leurs terres, mais cette politique exceptionnelle ne fut pas appliquée au Moyen-Orient. Les gouverneurs de Rome se distinguaient par leur cruauté dans la répression des populations rebelles : ils exécutaient les combattants sans aucune pitié, faisaient des prisonniers qu'ils revendaient comme esclaves, expulsaient aussi parfois des rois et des princes, mais, en Orient, ils n'ont certainement pas déraciné la totalité des sujets qui étaient tombés sous leur joug. Ils ne possédaient même pas les moyens technologiques pour le faire : ils n'avaient ni camions, ni trains ; quant à leurs vaisseaux, ils n'étaient pas aussi larges que ceux de notre monde moderne[1].

Flavius Josèphe, le grand historien de la révolte des zélotes de 66 après J.-C, source quasiment unique à en témoigner, à l'exception des découvertes archéologiques concernant cette période, en relate les conséquences tragiques dans son livre *La Guerre des*

1. On exilait généralement de Rome vers l'extérieur. Voir à ce sujet le livre de Gordon P. Kelly *A History of Exile in the Roman Republic,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Juifs contre les Romains. Toutes les régions du royaume de Judée ne furent pas affectées par la grande dévastation avec autant d'intensité que le furent Jérusalem, principalement, et un certain nombre de villes fortifiées. Selon ses évaluations, le siège de Jérusalem, les combats et le terrible massacre qui s'ensuivit firent « un million cent mille » victimes parmi les habitants et « quatre-vingt-dix-sept mille » autres furent faits prisonniers (quelques dizaines de milliers furent en plus tués dans d'autres villes)[1].

Josèphe, selon l'habitude des chroniqueurs antiques, exagéra les chiffres. La plupart des chercheurs s'accordent aujourd'hui à penser qu'une telle exagération était caractéristique de presque toutes les évaluations démographiques qui nous sont parvenues de la période de l'Antiquité, quand une partie non négligeable des chiffres était surtout de nature typologique. Josèphe signale bien qu'avant la révolte la ville de Jérusalem hébergeait de nombreux pèlerins qui n'étaient pas autochtones, mais l'hypothèse selon laquelle il y aurait eu un million cent mille victimes à Jérusalem n'est pas crédible. La ville de Rome, à l'apogée de l'Empire, au IIe siècle de l'ère chrétienne, s'approchait des dimensions d'une métropole de taille moyenne de nos temps modernes[2], mais il est difficile de concevoir l'existence d'une agglomération urbaine de cette taille au cœur du petit royaume de Judée. La population de Jérusalem à cette période, selon une évaluation raisonnable, pouvait compter de soixante mille à soixante-dix mille âmes.

Même si l'on acceptait le chiffre de quatre-vingt-dix mille prisonniers faits par l'empereur romain - évaluation qui ne semble vraiment pas réaliste -, cela ne signifierait pas pour autant que « Titus le méchant », le destructeur du Temple, a exilé le « peuple juif». Contrairement à ce que l'on enseigne dans les écoles en Israël, en observant le portique de Titus élevé à sa gloire à Rome, on remarque que ce sont des soldats romains qui portent sur leurs épaules le chandelier pris en butin à Jérusalem, et non pas des Judéens qui le traînent avec eux sur les routes de l'exil. Pour être

1. Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs contre les Romains,* livre VI, 420. http://remacle.org/bloodwolf/hstoriens/Flajose/intro.htm#GUERRE. Tacite cite le chiffre de six cent mille assiégés : Tacite, *Histoires,* V, 13, Paris, Les Belles Lettres, 1965, tome II, p. 303.

2. Sur l'évaluation du nombre d'habitants à Rome, la capitale antique, et la discussion qui s'ensuivit, voir Jérôme Carcopino, *Rome à l'apogée de l'Empire. La vie quotidienne,* Paris, Hachette, 1939, p. 30-36.

plus exact, il n'existe aucune trace, pas le moindre indice, d'une quelconque expulsion du pays de Judée, pas même dans la riche documentation que Rome nous a léguée. De même, aucune découverte ne vient confirmer la formation de grands centres de réfugiés repliés sur les frontières de Judée, qui aurait dû se produire si la population avait pris la fuite en masse.

On ne sait pas quelle taille atteignait exactement la société judéenne à la veille des guerres des zélotes et de la révolte contre les Romains. Dans ce cas encore, les chiffres avancés par Josèphe sont fort peu plausibles (il rapporte par exemple que plus de trois millions d'habitants vivaient en Galilée). Les sondages archéologiques effectués au cours des dernières décennies suggèrent qu'en Canaan, c'est-à-dire dans le puissant royaume d'Israël et le petit royaume de Judée, résidaient au total environ quatre cent soixante mille habitants au VIIIe siècle avant J.-C.[1]. Magen Broshi, un chercheur israélien, a même évalué, à partir de calculs portant sur la capacité de production de blé sur le territoire compris entre le Jourdain et la mer, qu'à la période byzantine du VIe siècle après J.-C. la population maximale pouvait s'y élever à un million de personnes, au plus[2]. En d'autres termes, à la veille de la révolte des zélotes, la population du royaume de la grande Judée comptait probablement plus d'un demi-million d'âmes, mais certainement moins d'un million. Les guerres, les épidémies, les sécheresses ou le poids des impôts pouvaient entraîner une réduction de la population, mais, tant que la révolution botanique et agrotechnique des temps modernes n'avait pas bouleversé les méthodes de production agricole, la croissance démographique ne pouvait dépasser ce seuil de densité.

1. Cf. Magen Broshi et Israël Finkelstein, « L'évaluation de la population en Eretz Israël en 734 avant J.-C. » (en hébreu), *Cathedra,* 58, 1991, p. 3-24.

2. Magen Broshi, « La population en Eretz Israël durant la période romaine-byzantine », *in* Zvi Baras *et al., Eretz Israël de la destruction du Second Temple à la conquête musulmane* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1982, p. 442-455 ; voir aussi « La capacité de subsistance en Eretz Israël durant la période byzantine et ses implications démographiques », *in* A. Oppenheimer, A. Kasher et U. Rappaport (dir.), *L'Homme et la terre en Eretz Israël de l'Antiquité* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1986, p. 49-55. Il est intéressant de constater qu'Arthur Ruppin, le premier démographe de l'université hébraïque, évaluait déjà, à la fin des années 1930, la population de la Judée antique à un million d'habitants. Voir son livre *La Guerre des Juifs pour leur subsistance* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1940, p. 27.

La Judée, à la suite des guerres internes menées par les zélotes et de leur révolte contre les Romains, subit de terribles secousses, et on ne peut douter que les élites culturelles aient ressenti une grande détresse au lendemain de la destruction du Temple. La population de Jérusalem et de ses alentours diminua sûrement pendant un certain temps. Mais, comme il a déjà été mentionné, elle ne fut pas expulsée et la reprise économique ne se fit pas longtemps attendre. Les résultats de fouilles archéologiques montrent que l'étendue de la destruction décrite par Josèphe était exagérée et même que de nombreuses villes s'épanouirent démographiquement dès la fin du Ier siècle après J.-C. De plus, la culture religieuse juive s'engagea très rapidement dans une période de prospérité des plus effervescentes et des plus impressionnantes[1]. Malheureusement, les systèmes de relations politiques de cette époque restent peu connus.

Nos connaissances sur la seconde révolte messianique qui secoua l'histoire judéenne dans le courant du IIe siècle après J.-C. sont aussi assez limitées. La rébellion qui éclata en l'an 132 sous le principat d'Hadrien, appelée révolte de Bar Kokhba, est rapidement mentionnée par l'historien romain Dion Cassius, ainsi que par Eusèbe, l'évêque de Césarée, auteur *d'Histoire ecclésiastique.* Le Midrash, recueil d'exégèse juive, et les découvertes de fouilles archéologiques renvoient certains échos de son déroulement. Mais cette période de l'histoire de la Judée n'engendra malheureusement pas d'historien de la stature de Flavius Josèphe, de sorte que la reconstitution de l'événement reste très rudimentaire et fragmentaire. De toute manière, si expulsion il y eut, comme le rapporte le discours traditionnel, on est en droit de se demander quel fut son impact sur cette révolte et ses terribles conséquences. Dion Cassius, dans sa description de la fin tragique de la révolte, écrit : « Cinquante de leurs places les plus importantes, neuf cent cinquante-cinq de leurs bourgs les plus renommés, furent ruinés ; cent quatre-vingt mille hommes furent tués dans les incursions et dans les batailles ; on ne saurait calculer le nombre de ceux qui périrent par la faim et par le feu, de sorte que la Judée presque entière ne fut plus qu'un désert [...][2]. »

1. Voir à ce propos l'article de Shmuel Safrai, «L'essor de la population juive durant la génération de Yavné », *in* Zvi Baras *et al, Eretz Israël de la destruction du Second Temple à la conquête musulmane, op. cit.,* p. 18-39.

2. Voir le livre classique de Dion Cassius, *Histoire romaine,* LXIX, 14, http://www.mediterranees.net/histoire_romame/dion/Hadrien.html.

On reconnaît ici encore l'exagération caractéristique des historiens de l'Antiquité (leurs évaluations donnent l'impression qu'il faut toujours enlever un zéro à leurs chiffres), mais même ce rapport ne mentionne aucune expulsion. Le nom de Jérusalem fut changé en « Aelia Capitolina » et son accès fut temporairement interdit aux circoncis. La population fut soumise à toutes sortes de sévères restrictions pendant trois ans, en particulier autour de la capitale, et ce fut surtout la répression religieuse qui connut une aggravation notable. On peut imaginer que des combattants tombés en captivité furent vendus comme esclaves, et d'autres s'enfuirent sans doute de la région. Mais, en 135 après J.-C, la grande masse des Judéens ne subit aucun exil[1].

Bien que le nom de la province juive ait été changé en celui de Palestine, elle demeura au cours du II[e] siècle de notre ère le pays des populations judéenne et samaritaine, qui en constituaient la majorité, et continua à s'épanouir et à prospérer pendant une ou deux générations après le terme de la révolte. À la fin du II[e] et au début du III[e] siècle, non seulement la plupart des travailleurs de la terre s'étaient rétablis et la production agricole s'était stabilisée, mais en plus la région atteignit l'un de ses sommets culturels, le fameux « âge d'or » des temps de Yehuda Hanassi[2]. En l'an 220 après J.-C. prirent fin la compilation des lois orales, leur rédaction et leur clôture dans les « six ordres de la Mishna », un événement d'une importance bien plus décisive que la révolte de Bar Kokhba pour le développement de l'identité et de la croyance juives au cours de leur histoire. D'où surgit donc le grand mythe de l'exil du « peuple juif » après la destruction du Temple ?

Chaim Milikowsky, professeur à l'université religieuse de Bar-Ilan, prouva, en se fondant sur la volumineuse documentation laissée par les Tannaïm (ou répétiteurs) qui rédigèrent la Mishna, qu'aux II[e] et III[e] siècles de notre ère le concept d'« exil » signifiait

1. Eusèbe de Césarée non plus ne fait aucune mention d'un quelconque exil, *voir Histoire ecclésiastique,* IV, 6, Paris, Cerf, 1955, p. 165-166. Il est conseillé de consulter deux articles supplémentaires sur la question : Ze'ev Safrai, « La situation de la population juive après la révolte de Bar Kokhba », et Joshua Schwartz, « La Judée à la suite de la répression de la révolte de Bar Kokhba », *in* A. Oppenheimer et U. Rappaport (dir.), *La Révolte de Bar Kokhba. Nouvelles recherches* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1984, p. 182-223.

2. Cf. Lee Israel Levine, « La période de Rabbi Yehuda Hanassi », *in* Zvi Baras *et al, Eretz Israël de la destruction du Second Temple à la conquête musulmane, op. cit.,* p. 93-118.

soumission politique et non pas déracinement de son pays, d'autant plus qu'il n'existait pas de corrélation nécessaire entre les deux significations. Le seul exil auquel les textes rabbiniques faisaient allusion était celui de Babylone, qui se prolongeait encore aux yeux de divers auteurs, même après la destruction du Second Temple Israël Jacob Yuval, historien à l'université hébraïque de Jérusalem, fit un pas supplémentaire et s'attacha à démontrer que le mythe juif renouvelé sur l'exil fut formalisé de façon relativement tardive, et cela surtout à la suite du mythe chrétien sur l'expulsion des juifs en punition de la crucifixion de Jésus et de leur rejet de l'Évangile[2]. Il est certain que le discours antijuif sur l'exil se retrouve déjà chez Justin, martyr de Naplouse, qui, après la révolte de Bar Kokhba au milieu du IIIe siècle de notre ère, lia l'expulsion des circoncis de la ville de Jérusalem à un acte de punition collective de volonté divine[3]. De nombreux autres chrétiens lui emboîtèrent le pas, croyant que le séjour des juifs en dehors de la terre qui leur était sainte découlait de leurs péchés et en était la preuve irréfutable. Dès le IVe siècle après J.-C, le mythe de l'exil fut récupéré et intégré à la tradition juive.

C'est cependant dans le Talmud de Babylone qu'on peut déceler les premières expressions qui fondent avec grand talent en un seul alliage l'exil et la destruction du Temple. Il convient de rappeler qu'une communauté juive subsista sans interruption à Babylone à partir du VIe siècle avant J.-C, communauté qui d'ailleurs n'aspira jamais à « retourner » à Sion, même quand la Terre sainte tomba sous le pouvoir du puissant royaume des Hasmonéens.

1. Chaim Milikowsky, « Notions of exile, subjugation and return in rabbinic literature », *in* James M. Scott (dir.), *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions,* Leiden, Brill, 1997, p. 265-296.

2. Israel Jacob Yuval, « Le mythe de l'exil du pays : temps juif et temps chrétien » (en hébreu), *Alpayim, 29,* 2005, p. 9-25. Il est vrai qu'Adia Horon, penseur du courant cananéen, avait soutenu cet argument bien longtemps auparavant : « Il en découle qu'il n'existe aucune preuve substantielle à la thèse de l'"Exil" principalement après la destruction du Temple, quand Titus et Hadrien après lui expulsèrent les juifs de Palestine. Je le répète, cette vision repose sur une ignorance de l'histoire, inspirée de fait d'une invention des pères de l'Église catholique qui, dans leur hostilité envers les juifs, voulaient prouver que Dieu les avait punis pour la crucifixion de Jésus [...]. » In *Histoire de Canaan et du pays des Hébreux* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 2000, p. 344.

3. À ce sujet, voir David Rokeah, *Justinus martyr et les Juifs* (en hébreu), Jérusalem, Dinur, 1998, p. 51 et 86-87, ainsi que Justin, *Dialogue avec Tryphon,* II, 92, 2, Paris, Picard, 1909, p. 93.

Peut-être n'est-ce pas un hasard si ce fut là-bas justement, à la suite de la destruction du Second Temple, qu'on adopta avec ferveur le discours où la destruction s'imbriquait dans l'exil renouvelé, par *mimesis* de l'exil précédent. Ce désastre fournissait la rationalisation religieuse permettant de continuer à pleurer et à se lamenter sur les rives des fleuves de Babylone, qui pourtant ne coulaient pas si loin de Jérusalem.

Avec le triomphe du christianisme, qui acquit au début du IVe siècle le statut de religion de l'Empire, les adeptes du judaïsme d'autres régions commencèrent à accepter l'exil comme un commandement d'inspiration divine. L'alliage entre expulsion et péché, destruction et exil, devint une composante immanente des diverses définitions de la présence juive à travers le monde. Les origines du mythe du peuple errant, puni pour ses actes, étaient enfouies dans cette dialectique de l'hostilité chrétiens-juifs autour de laquelle se construisirent, de façon identique, les limites de la définition des deux religions. Mais le plus important est que, à partir de là, le concept d'« exil » acquit, dans les diverses traditions juives, un sens essentiellement métaphysique, détaché de toute contingence physique d'être ou ne pas être en dehors de la patrie.

La filiation avec les exilés de Jérusalem était pourtant tout aussi vitale que l'appartenance à la « semence d'Abraham, Isaac et Jacob », car sinon le statut du croyant juif en tant que membre du «peuple élu» n'aurait pas été établi de façon assez solide et stable. En même temps, le fait de se trouver en « exil » devint un statut existentiel qui s'éloignait de plus en plus de toute définition d'un lieu territorial spécifique ; de façon plus générale, l'exil régnait en tout endroit sur terre, et même en Terre sainte. Plus tard, dans la kabbale, il devint même l'une des caractéristiques de la divinité, puisque l'état d'exil constant de cette dernière y constituait l'un des signes de sa révélation.

Le concept d'« exil » façonna les diverses définitions du judaïsme rabbinique face au christianisme en expansion[1]. Si Jésus avait rédimé le monde par ses souffrances, les adeptes du judaïsme qui croyaient en l'Ancien Testament rejetaient dans sa totalité une telle solution rédemptrice. Ceux qui persistaient et continuaient à

1. On trouve aussi une analyse du concept d'exil dans Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale,* Paris, La Fabrique, 2007.

s'identifier comme juifs rejetaient la « grâce » chrétienne que la « résurrection » de Jésus était censée avoir établie dans le monde. Ils étaient d'avis que la souffrance régnerait ici-bas tant que l'arrivée du vrai messie n'aurait pas délivré le monde de sa détresse existentielle. L'Exil représentait donc une sorte de catharsis de dévotion ainsi que, dans une certaine mesure, une manière de se purifier de ses péchés. La rédemption tant attendue, antithèse de l'état d'exil, n'adviendrait qu'au jour du jugement dernier. Pour ainsi dire, l'Exil ne signifiait pas un lieu en dehors de la patrie mais un état en dehors de la rédemption. Le salut futur dépendait de la venue du roi-messie, issu de la semence de David et annonciateur du retour en masse vers Jérusalem. Comme on le sait, cette conception de la rédemption suppose la résurrection des morts, qui eux aussi sont destinés à tous se regrouper dans la ville sainte.

L'« Exil », pour la minorité de croyance juive persécutée qui vivait au sein d'une civilisation de religion hégémonique, était aussi la marque de sa défaite temporaire, laquelle avait bien une date de naissance laïque, la destruction du Temple, mais devait être lavée dans un futur qui relevait entièrement du domaine messianique, sur lequel les juifs humiliés avaient perdu tout contrôle. Seul ce futur, dont l'essence n'était pas d'ordre temporel et qui pouvait être immédiat ou lointain à la fois, détenait la promesse de l'avènement de la rédemption et peut-être aussi de celui d'un pouvoir universaliste. C'est la raison pour laquelle, au fil des générations, les juifs n'ont jamais tenté de retourner dans leur « patrie ancestrale », et ceux qui succombèrent à la tentation furent, dans la plupart des cas, estampillés comme faux messies. Les pèlerins occasionnels avaient bien sûr le droit de monter à Jérusalem si leur acte restait dans les limites d'une démarche individuelle, et d'autres pouvaient même choisir de s'y faire enterrer. Mais l'émigration collective dans le but de vivre une vie juive pleine et entière dans la ville sainte ne figurait pas dans l'imaginaire religieux, et ceux qui de temps en temps en évoquaient la possibilité se limitaient à de rares exceptions ou étaient pris pour des illuminés[1].

1. On a bien sûr connaissance de quelques vagues d'émigration isolées, comme celle de Moshe ben Nahman Gerondi (Ramban) au XIII[e] siècle ou celle du groupe de Yehuda Hahasid en l'an 1700. Mais ces cas, ainsi que quelques autres qui ne sont pas représentatifs, nous renseignent justement sur la règle. Ceux qui veulent savoir comment vivaient, par exemple, les juifs en Terre sainte un peu avant le début de l'élaboration de la nation juive peuvent lire le

Le rapport particulier des karaïtes avec Jérusalem incita bon nombre d'entre eux à y émigrer et à appeler à la « montée » vers cette destination tant convoitée. Ces « protestants juifs » qui épousèrent l'Ancien Testament mais rejetèrent la tradition orale étaient dispensés de se plier aux sévères exigences de l'exil, que le judaïsme rabbinique rendait encore plus difficile. Ainsi pouvaient-ils en repousser les interdits en ce qui concernait la ville sainte et s'y installer en grand nombre. Leur manière particulière de pleurer la destruction du Temple - ils se nommaient aussi les « endeuillés de Sion » - fit qu'aux IXe et Xe siècles de notre ère ils constituaient apparemment la majorité de la population de la ville.

Une série de commandements rabbiniques interdirent toute tentative pour précipiter la venue de la rédemption et, par conséquent, l'émigration vers la source à partir de laquelle elle était supposée se révéler et se répandre. Trois fameux serments constituaient les interdits religieux les plus importants. On les retrouve dans le Talmud de Babylone, qui précise : «À quelles [actions] ces trois serments seront-ils [appliqués] ? L'un dicte aux Juifs qu'ils ne doivent pas converger vers [Sion] en un mur [par la force] ; et l'un est que le très Saint, béni soit-il, commande aux Juifs de ne pas se révolter contre les nations du monde ; et l'un est que le très Saint, béni soit-il, commande aux idolâtres de ne pas subjuguer les Juifs plus que nécessaire » (Ketouvot).

« Converger vers [Sion] en un mur » renvoie à l'émigration collective en masse vers la Terre sainte, dont l'interdiction formelle fut respectée par les juifs au cours des temps et mena à l'acceptation de l'exil comme un commandement divin à ne pas transgresser. Il était interdit de précipiter la fin et de se rebeller contre la divinité, de sorte que la masse des fidèles en vint à vivre l'exil non pas comme une situation réelle temporaire qui pouvait changer à la suite d'une émigration vers une région de ce monde, mais plutôt comme un état définissant la totalité de l'existence dans le monde temporel d'ici-bas[1]. Là réside aussi la raison pour laquelle, quand, plus tard, les centres de la culture juive de Babylone se désagrégèrent, les juifs émigrèrent à Bagdad et non pas à Jérusalem, bien

recueil d'articles d'Israël Bartal, *Exil dans son pays. La population en Eretz Israël avant le sionisme* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1994.

1. Sur la place et l'importance de ces trois serments, voir Aviezer Ravitzky, *Messianisme, sionisme et radicalisme juif religieux* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1993, p. 277-305.

que ces deux villes fussent tombées, à l'époque, sous la même gestion administrative, celle du califat. Quand les expulsés d'Espagne se dispersèrent à travers les villes du bassin méditerranéen, très peu souhaitèrent pousser jusqu'à Sion. Aux temps modernes, quand les pogroms firent rage et que la montée des nationalismes en Europe de l'Est prit un caractère encore plus agressif, les juifs du peuple du yiddish émigrèrent vers l'occident, plus particulièrement vers les États-Unis. Il fallut que ce pays leur fermât ses portes au cours des années 1920 et que les nazis se livrent à leur terrible massacre pour susciter un mouvement d'émigration un peu plus consistant vers la Palestine mandataire, dont une partie devint l'État d'Israël. Les juifs ne furent pas expulsés de « leur patrie » par la force et ils n'y « retournèrent » pas de leur plein gré non plus.

Exil sans expulsion - une histoire en zone trouble

Quand Heinrich Graetz, dans son *Histoire des Juifs,* en vint à faire la description de la destruction du Second Temple, il commença par une comparaison qui reprenait dans ses grandes lignes celle de la destruction du Premier Temple : « De nouveau Sion était assise sur des ruines et pleurait ses fils morts, ses vierges traînées en captivité ou jetées en pâture aux appétits immondes d'une soldatesque brutale. Plus malheureuse encore qu'après sa première chute, aucun prophète n'était là pour lui prédire la fin de son veuvage et de ses épreuves[1]. »

L'élaboration de la reconstitution historique suivait le modèle de la destruction tel qu'il apparaissait dans la Bible, y compris pour décrire l'expulsion qui s'ensuivit. Le premier historien de la « nation » juive continua à déployer la tragédie sur un ton empli de tristesse et de douleur : « Qui pourrait décrire les souffrances des malheureux Judéens, tombés au pouvoir des Romains ? Les prisonniers faits pendant cette guerre dépassaient le nombre de neuf cent mille. [...] Les plus jeunes et les femmes furent vendus à l'encan, et, vu leur grand nombre, cédés aux marchands d'esclaves à des prix dérisoires[2]. »

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* II, p. 395.
2. *Ibid.*

Graetz emprunta bien évidemment à Josèphe le noyau de la narration sur la fin de la révolte des zélotes, tout en gonflant encore un peu plus les chiffres. Mais il n'hésita pas à franchir un pas supplémentaire, offrant généreusement une autre information, qui n'existait pas dans l'original, pour mettre encore davantage en exergue le couple sacré de la « Destruction » et de l'« Exil » : « [...] toutes ces catastrophes produisirent sur les Judéens survivants une telle impression d'effarement et de stupeur qu'elles paralysèrent en eux tout esprit d'initiative et toute volonté. La Judée était dépeuplée, tous ceux qui avaient pris les armes, dans le Nord et dans le Sud, en deçà ou au-delà du Jourdain, étaient tombés sur les champs de bataille ou avaient été chargés de chaînes et envoyés en exil. [...] Le judaïsme, qui n'avait plus ni culte ni centre, était menacé dans son existence. [...] Qu'allaient devenir le peuple juif et le judaïsme ? [...] Qui s'élèverait donc sur ces ruines pour sauver le judaïsme[1] ? »

Mais ces craintes étaient vaines. Le « peuple judéen », avec sa foi, subsista, sinon Graetz n'aurait pas pu écrire un livre aussi impressionnant, d'autant plus que, contrairement à ce qui se passa, selon lui, après la destruction du Premier Temple, « le reste du peuple put continuer à vivre dans son pays-patrie ». Ce fait permit à l'historien de poursuivre sur un ton plein de pathos le récit de l'histoire du peuple juif sur sa propre terre. Mais il ne fait aucun doute que, déjà à ce stade de la narration, il crée de façon indirecte la métareprésentation de l'expulsion et de l'errance. Cette impression est renforcée quand il procède à la description des conséquences de la révolte de Bar Kokhba, qui éclata soixante-cinq ans plus tard. « Un nombre immense de Judéens avaient péri, des milliers de prisonniers juifs étaient vendus à vil prix comme esclaves sur les marchés de Hébron et de Gaza, d'autres étaient envoyés en Egypte, où ils mouraient de faim et de misère. [...] La nation juive gisait encore une fois sanglante et mutilée aux pieds d'un vainqueur sans pitié. Ce soulèvement fut son suprême effort pour reconquérir son indépendance[2]. »

Il faut remarquer que nulle part Graetz ne mentionne ouvertement qu'il y eut expulsion du peuple tout entier. Il insiste sur la saisie de prisonniers et le départ d'un grand nombre de fugitifs du pays de Judée. Avec grand talent, il entremêle et lie, dans le style

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* III, p. 1-2.
2. *Ibid,* p. 96-97.

de la tragédie littéraire, les deux révoltes historiques en une destinée nationale commune et continue. Les comparaisons répétées avec la destruction du Premier Temple, dont les lecteurs sont supposés connaître les conséquences tragiques, viennent compléter et peaufiner le tableau.

De même, chez Simon Doubnov, on ne retrouve aucune réminiscence d'une quelconque expulsion. Pourtant, contrairement à Graetz, cet historien juif russe se garde bien de créer un lien trop serré entre les représentations de la destruction de Jérusalem et celles d'une expulsion massive par coercition. Sur la trace des modèles littéraires utilisés par Josèphe et Graetz, il donne de la destruction une description dramatique et dure. Des milliers de prisonniers furent expulsés aux quatre coins de l'Empire, ce qui entraîna la réduction de la population de Judée. Doubnov fait une description similaire des conséquences de la révolte de Bar Kokhba; il mentionne un grand nombre de captifs vendus en esclavage et de fugitifs. Mais la lecture de ses écrits ne véhicule pas l'impression d'une métareprésentation où le peuple juif, après la destruction du Temple, aurait été expulsé et exilé, et le lecteur en retient clairement qu'il n'y a pas eu de déracinement du pays par la force[1].

Salo Baron reprend un mode de représentation proche. L'historien new-yorkais ne combine pas la destruction avec l'exil mais tend plutôt, comme nous le verrons par la suite, à mettre en valeur d'autres raisons pour expliquer la présence des juifs en dehors de la Judée. Il s'attarde bien évidemment sur les conséquences tragiques des deux révoltes, mais il s'attache surtout à faire ressortir avec précision la fin de l'existence de la souveraineté juive. Ce dernier aspect n'est d'ailleurs pas présenté de façon trop dramatique mais plutôt comme un processus historique logique et de longue durée.

Baron accordait une importance particulière - et cela fait écho à ce qui a déjà été mentionné au chapitre précédent - au fait d'empêcher l'établissement d'une corrélation entre la décadence de la Judée en tant qu'entité politique et la disparition de la « nation ethnique » juive. C'est pourquoi, à la différence des analyses historiques de Theodor Mommsen, Julius Wellhausen et d'autres historiens *goyim,* qui définissaient le lien entre les juifs à partir

1. Doubnov, *Histoire du peuple-monde, op. cit.,* III, p. 28-29.

de la destruction de Jérusalem comme celui existant entre des communautés de croyance et non pas comme celui d'un peuple, Baron insistait fortement sur le fait que les juifs, des temps de Nabuchodonosor à la période moderne, s'étaient préservés en tant qu'« ethnie » spécifique qui, selon lui, « ne s'était jamais complètement conformée aux catégories des divisions nationales traditionnelles[1] ». Les juifs, définitivement, constituaient un peuple au passé extraordinaire qui ne ressemblait en rien aux autres peuples.

Dans l'historiographie purement sioniste, ce discours ne subit pas de modifications significatives. Il est d'ailleurs surprenant que les historiens sionistes n'aient pas repris le motif de l'expulsion en combinaison avec la destruction du Temple. Mais une autre surprise nous attend ici, d'ordre chronologique cette fois.

Dans *Galout,* l'essai bien connu de Yitzhak Baer mentionné plus haut, cet historien sioniste, après avoir présenté en introduction l'essence du séjour en exil, écrit : « La destruction du Second Temple accentue cette faille de l'histoire et fait s'accroître le trésor des valeurs nationales et religieuses pour la perte desquelles on prend le deuil : le Temple et son service divin, la constitution sainte désormais mutilée, l'autonomie nationale, le sol sacré toujours davantage soustrait à la nation[2]. »

Pour Baer, même si le sol lui fut « toujours davantage soustrait », la « nation » juive n'en fut pas extirpée par un acte de violence singulier, bien qu'en conséquence elle ait perdu pour longtemps son indépendance territoriale. La vie sur la «terre nationale » se perpétua en dépit de la grande dévastation et des combats héroïques. « Les luttes menées par les zélotes pour l'affranchissement politique et pour l'établissement du règne divin par la force n'ont pas cessé, après la révolte de Bar Kokhba, et ont continué jusqu'à la conquête de la Palestine par les Arabes. Ce n'est qu'au terme d'une longue résistance que s'est imposée cette mise en garde selon laquelle il ne fallait pas éveiller trop tôt l'amour, ni promouvoir par la violence le règne divin, ni se révolter contre la domination des autres peuples[3]. »

En historien minutieux, non seulement Baer connaissait à fond toutes les sources concernant la fin du Second Temple, mais il dominait aussi tout ce qui touchait aux richesses de la foi juive de

1. Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* II, p. 729.
2. Baer, *Galout, op. cit.,* p. 63.
3. *Ibid.,* p. 66.

la période du Moyen Âge. Cependant, s'il n'y eut pas d'expulsion, le besoin national d'un exil forcé subsistait, car sans lui il était impossible de comprendre l'histoire « organique » du peuple juif errant, qui, pour une raison ou une autre, ne s'était jamais vraiment empressé de rentrer chez lui, dans sa patrie d'origine. Le début de l'Exil sans expulsion différait de ce que la tradition juive avait daté par erreur au Ier siècle après J.-C. ; la durée du long exil s'était raccourcie et se limitait en fin de compte à une période qui ne commençait qu'avec la conquête arabe.

L'« Exil sans expulsion », qui ne débuta qu'au VIIe siècle, soit six cents ans après la destruction du Temple, n'était pas l'invention du seul Yitzhak Baer. D'autres chercheurs sionistes pouvaient prétendre à des droits sur cette découverte fulgurante, en premier lieu son ami et compagnon d'armes dans les batailles historiographiques, Ben-Zion Dinur. Le volume initial de son fameux recueil de sources *Israël en Exil,* dont la première publication date des années 1920, eut droit par la suite au sous-titre *Des temps de la conquête du pays d'Israël par les Arabes jusqu'aux croisades.* En introduction à son essai, Dinur avait conscience qu'il devait préparer ses lecteurs au nouvel ordre chronologique de l'histoire nationale. Ainsi, en présentant ses sources, il inséra un long préambule dans lequel il expliquait les raisons de sa chronologie particulière :

« La période d'"Israël en Exil" commence aux premiers jours de la conquête du pays d'Israël par les Arabes. Pas avant. Jusqu'à cette période, l'histoire d'Israël fut celle d'une nation juive souveraine dans son pays. [...] Je crois qu'il n'est pas nécessaire de s'étendre plus longtemps pour prouver que l'"Exil" réel (par rapport à la nation en tant que corps public-historique, et non pas par rapport aux membres de cette nation) ne commence qu'au moment où le pays d'Israël cesse d'appartenir aux Juifs, parce que d'autres vinrent s'y installer de façon permanente et y maintinrent leur emprise pendant des générations [...] bien que la tradition et la perception populaire ne fassent pas la distinction entre l'abolition du pouvoir de notre peuple sur son pays et la soustraction de sa terre de sous ses pieds. Pour elles, ces deux phénomènes représentent une et même chose. Mais, d'un point de vue historique, il convient de faire la différence entre ces deux situations. Elles ne sont pas le produit d'une même époque et leur essence historique diffère aussi[1]. »

1. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.* (2e éd., 1961), livre I, p. 5-6.

Ce tournant chronologique est d'une importance décisive et peut même être considéré comme subversif par rapport à la tradition juive. Les causes de ce changement étaient liées à deux raisons combinées :

1. Les exigences fondamentales de l'historiographie en tant que profession, qui empêchaient ces deux premiers historiens sionistes de déterminer qu'il y avait eu effectivement une expulsion du peuple juif à la suite de la destruction du Second Temple ;

2. La volonté ultime de réduire au minimum la « période de l'Exil » de façon à maximiser le droit de possession nationale sur le pays. Cette même raison incita Dinur à fixer le début de la révolte contre l'état d'exil et la « montée de temps nouveaux » à l'émigration de Judah Hassid et de ses compagnons en l'an 1700[1].

Le processus politique par lequel l'Empire romain rogna et limita le pouvoir du royaume de Judée était important, mais secondaire par rapport au développement historique plus crucial qui aboutit de fait à l'émergence de l'Exil. L'intrusion, au VII[e] siècle de notre ère, des guerriers du désert et leur conquête par les armes des terres appartenant aux Judéens changèrent la démographie du pays. Il est bien connu que la confiscation des terres commença avec les restrictions imposées par Hadrien au II[e] siècle de l'ère chrétienne, et l'arrivée des musulmans ne fit qu'accélérer le processus, de sorte que les Judéens furent poussés à partir et remplacés par « la nouvelle majorité nationale en voie de constitution dans le pays[2] ». Jusqu'à ce stade, les Judéens constituaient encore la majorité de la population et l'hébreu était la langue vernaculaire dominante[3]. L'arrivée de nouveaux conquérants-colonisateurs modifia la morphologie culturelle locale et mit un terme à la présence du « peuple juif » dans ce pays.

Mais s'il n'y eut pas d'expulsion des Judéens motivée par une intention politique, cela ne voulait pas dire, à Dieu ne plaise, que l'Exil avait été le produit d'une volonté délibérée. Dinur s'inquiétait profondément du fait qu'il apparaisse que les juifs avaient quitté leur pays de leur propre volonté, et que leur exigence de

1. Dinur, *Au tournant des générations* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1955, p. 26.

2. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* livre I, p. 6.

3. Dinur, « La spécificité de l'histoire juive », in *Chroniques des générations, op. cit.,* p. 14. Son estimation en ce qui concerne la langue est évidemment assez douteuse.

renouvellement de leurs droits territoriaux aux temps modernes en soit moins justifiée et reconnue. Ses écrits reflètent ses préoccupations constantes autour de cette grave question qui le mobilisa longtemps, et ce n'est que de nombreuses années plus tard qu'il aboutit à la formulation d'un résumé historique apparemment plus satisfaisant :

« Chaque implantation juive dans les pays de la dispersion puise ses origines dans l'Exil, c'est-à-dire qu'elle fut le résultat de la coercition et du viol. [...] Cela ne signifie pas que les Juifs arrivèrent dans la majorité des pays, après la destruction de Jérusalem, en tant que prisonniers de guerre, soldats réfugiés ou exilés expulsés de leur pays. Le chemin parcouru de Jérusalem en ruine aux lieux de leur dernière implantation, à une génération ou une autre, fut long et prolongé, et en route ils firent diverses étapes en divers endroits de plus ou moins longue durée. Mais comme ils arrivaient en tant que réfugiés et expulsés en quête de refuge et d'abri, et comme la destruction de leurs maisons était de grande notoriété, et que les raisons en étaient bien connues de tous, il était donc naturel que les habitants des pays d'accueil vers lesquels les fugitifs s'étaient tournés pour demander l'hospitalité se contentassent tout à fait des raisons initiales qui les avaient poussés à frapper à leurs portes. Et parfois les Juifs furent eux-mêmes intéressés à mettre en valeur le côté juif de leur exil et s'abstinrent de trop mentionner leur dernier lieu d'exil, mais préférèrent rappeler plutôt leur premier lieu d'origine, le premier des premiers[1]. »

Même si l'expulsion après la destruction du Second Temple eut la fonction d'un mythe embrumé, cette utilisation était justifiée et logique puisque par la suite advinrent d'autres expulsions et d'autres errances. L'Exil prolongé constituait une sorte d'ombre accompagnant la destruction, d'où son rôle fondamental, dominant de sa puissance tous les exils suivants. Dinur accueillait avec une certaine sympathie le mythe chrétien et, par la suite, antisémite concernant le juif errant qui ne trouvait jamais le repos. Ainsi délimitait-il les contours de l'identité juive non pas selon la définition d'une minorité religieuse ayant vécu pendant des centaines d'années au sein d'autres cultures religieuses dominantes, parfois opprimantes et parfois aussi protectrices, mais selon le profil identitaire d'un corps ethnique-national étranger en mouvement perpé-

1. Dinur, « Les communautés de l'exil et leur destruction », *ibid.,* p. 182.

tuel et condamné à errer sans fin. Seule la perception de l'Exil sous cette forme pouvait faire acquérir à l'histoire de la dispersion juive sa continuité organique, et elle seule pouvait aussi éclairer et justifier « le retour de la nation à son creuset formateur ».

La laïcisation du concept d'exil trouva chez Dinur son expression historique la plus puissante et la plus limpide. Cette expression était fondamentalement révolutionnaire et transformait non seulement la structure du temps juif associé à l'Exil mais aussi la signification religieuse profonde attribuée à ce temps. L'historien avait conscience de sa force nationale face à la tradition en recul. En fait, il faisait de cette dernière un usage constant tout en l'inversant. Il savait aussi qu'en tant qu'historien et intellectuel engagé sur la scène publique il s'élevait de fait en autorité alternative face à des dizaines de milliers de rabbins, intellectuels organiques du passé juif, qui avaient l'habitude de définir la judéité en s'appuyant sur le concept d'exil. Ainsi n'eut-il aucune hésitation à formuler un nouveau « commandement » ayant force de loi, de son propre cru : « Les trois serments de Rabbi Yossi ben Hanina constituaient les fondements permettant l'existence de l'Exil. Ils devenaient nuls et non avenus avec l'abolition de l'Exil, ainsi le serment interdisant "de converger vers [Sion] en un mur" [soit l'interdiction d'émigrer de façon organisée au pays d'Israël] était, par là même, lui aussi aboli. La réponse de la nouvelle génération ne pouvait être que de "converger vers [Sion] en un mur"[1]. »

Cet historien audacieux, nommé en 1951 au poste de ministre de l'Éducation nationale, considérait que les rapports de force entre le judaïsme et le sionisme en Israël lui permettaient de déterminer de façon définitive la date de la « destruction de l'Exil ». Et, effectivement, il n'avait pas tort : la nationalisation de la religion par l'État d'Israël progressait durant cette période à un rythme accéléré, fruit d'une victoire idéologique qui lui revenait, à lui seul.

Afin de compléter la présentation de la transformation des concepts d'expulsion et d'exil dans l'historiographie sioniste qui s'épanouit sur la terre de la patrie retrouvée, il convient d'évoquer rapidement deux autres chercheurs qui abordèrent la question et contribuèrent aussi amplement à l'élaboration de la conscience nationale et de la mémoire collective dans la société israélienne

1. *Ibid.,* p. 192.

en voie de formation : Yossef Klauzner, de l'université hébraïque de Jérusalem, qui fut le premier historien officiel de la « période du Second Temple », et Yehezkel Kaufmann, son collègue de la même institution, auteur de l'important ouvrage *Exil et terre étrangère,* tous deux ayant été lauréats du prix Israël.

Klauzner composa une œuvre en cinq tomes, *Histoire du Second Temple,* qui eut droit à de nombreuses rééditions et à d'innombrables lecteurs. A la fin du dernier volume, l'auteur présente les événements de la grande révolte, dont il n'omet pas le moindre détail dans le but de glorifier l'héroïsme des combattants et leur courage national. Après la description du triste sort de Massada, Klauzner scelle son œuvre par les mots suivants : « C'est ainsi que prit fin la grande révolte et la guerre de libération la plus extraordinaire qu'ait connues l'humanité au cours de l'Antiquité. La destruction du Second Temple a été totale. La Judée perdit tout pouvoir, elle ne conserva même pas une autonomie interne digne de ce nom. L'esclavage, le deuil, la dévastation - telles furent les horreurs causées par la seconde destruction[1]. »

L'ouvrage se termine donc sur cette conclusion historique abrupte. Même cet historien « très nationaliste », puisqu'il appartenait à la droite révisionniste, n'avait pas osé ajouter l'expulsion à ses conclusions sur le Second Temple, c'est-à-dire à la fin très dramatique de son livre. Il avait tout à fait conscience qu'une description historique de ce genre serait en flagrante contradiction avec le fait que, soixante ans plus tard, éclatait une nouvelle rébellion de masse au sein de cette même grande population judéenne qui ne pouvait pas avoir été expulsée, et qui de plus était dirigée « par le héros Bar Kokhba, à la tête d'une armée de héros aussi nombreuse que les troupes de Betar[2] ». Pour cette raison, il préféra lui aussi, comme les autres historiens sionistes, reléguer les conditions de la création de l'Exil dans les limbes de l'historiographie.

Dans *Exil et terre étrangère* de Kaufmann, on trouve beaucoup d'« exil » et beaucoup de « nation » mais pas la moindre trace d'« expulsion ». Ce livre constitue l'une des tentatives les plus intéressantes pour prouver que, au cours de leur long exil, les juifs se maintinrent en tant que nation têtue et dissidente et non pas

1. Yossef Klauzner, *Histoire du Second Temple* (en hébreu), V, Jérusalem, Achiassaf, 1952, p. 290.

2. Yossef Klauzner, *Au temps du Second Temple* (en hébreu), Jérusalem, Mada, 1954, p. 80.

« tout simplement » en tant que communauté de croyance. Mais, dans sa reconstitution minutieuse de l'essence de l'Exil juif, Kaufmann se garde bien de toucher aux conditions historiques à l'origine de la création de ce rassemblement «bizarre, dispersé et étranger » qui continua, selon lui, à former un « peuple » en toutes circonstances et face à toute adversité. De temps en temps, Kaufmann fait référence à « Israël qui fut exilé de son pays et dispersé[1] », mais il est bien difficile, en lisant son texte, d'évaluer quand, comment et pourquoi il fut expulsé. L'origine de l'Exil est considérée comme une évidence, un fait allant de soi qu'il n'est pas nécessaire d'élucider, malgré le sous-titre prometteur du livre : *Recherche historique-sociologique sur la question du sort du peuple juif de l'Antiquité à nos jours.* De façon très surprenante, le processus d'« expulsion », événement fondateur et central de l'« histoire du peuple juif», qui aurait dû faire l'objet de nombreux essais, n'a jamais été traité et n'a produit aucune recherche approfondie.

Ce qui était d'une évidence naturelle et connue de tous rencontrait une unanimité que personne n'osait remettre en cause ni discuter. Chaque historien savait très bien que le grand public percevait comme une réalité vivante ce mythe associant « destruction » et « exil », qui avait germé dans la tradition religieuse mais qui, retransmis dans la laïcité populaire, s'y était solidement enraciné. Dans le discours populaire tout comme dans les déclarations politiques ou les manuels de l'Éducation nationale, le déracinement du peuple d'Israël après la destruction du Temple était considéré comme une vérité incontournable, dure comme la pierre. La majorité des chercheurs raisonnables excellaient à contourner cette « vérité » avec une grande élégance professionnelle. Très souvent et malgré eux, ils ajoutaient à leurs essais d'autres explications sur la formation de l'« Exil » et sa prolongation.

Le « peuple » émigré malgré lui

Une autre question centrale associée au mythe de la « destruction-expulsion » et intriguant beaucoup les férus de précision était liée au fait, bien connu, que de nombreuses communautés juives

1. Yehezkel Kaufmann, *Exil et terre étrangère* (en hébreu), I, Tel-Aviv, Dvir, 1929, p. 176.

aux populations très denses existaient longtemps avant l'an 70 après J.-C. en dehors du pays de Judée.

Il était aussi de notoriété publique que, à la suite de la déclaration de Cyrus, seule une partie des exilés du fameux exil de Babylone et de leurs descendants revinrent à Jérusalem. Le reste, soit la majorité, choisit de s'installer et de prospérer dans les centres de culture juive en pleine effervescence qui s'épanouirent en Orient et où les élites intellectuelles développèrent de riches traditions religieuses diffusées dans tout le monde antique. Il ne serait même pas exagéré d'avancer que, dans une certaine mesure, le premier monothéisme fut élaboré sur les lieux de l'Exil devenus résidences permanentes de ces fondateurs du judaïsme. Le fait que Jérusalem ait maintenu son statut de centre sacré n'entrait pas en contradiction, aux yeux de ces derniers, avec leur mode de religiosité. Les expressions plus tardives du monothéisme, comme le christianisme et l'islam, élevèrent aussi certains sites en centres sacrés qui ne firent jamais l'objet d'aspirations à l'émigration mais restèrent seulement des lieux vers lesquels les fidèles tournaient leur dévotion et partaient en pèlerinage (il est même possible qu'à long terme la résidence permanente des fidèles sur le site sacré de leur foi ait rongé le halo de sainteté qui l'entourait). Un peu plus tard, les villes de Sura, de Nehardea et de Pumbedita abritèrent les grandes écoles rabbiniques qui se transformèrent en grands laboratoires où furent distillés les pratiques cultuelles et les principes de la religion juive. C'est là-bas sans doute que se développa l'institution de la synagogue, et le Talmud babylonien qui y naquit fut même plus valorisé que le Talmud de Jérusalem, notamment parce qu'il provenait de ce qui était considéré à l'époque comme un champ de plus haute culture.

Josèphe rapporte déjà que les juifs au pays des Parthes « se comptaient en nombre infini impossible à déterminer[1] ». Il savait aussi raconter l'histoire d'Anilaios et Asinaios, ces deux frères aventureux qui, au Ier siècle de notre ère, établirent une principauté de pirates juifs près de Nehardea, et qui étaient d'une telle arrogance qu'ils s'approprièrent sans vergogne les terres de leurs voisins. Ils les gouvernèrent pendant près de quinze ans, jusqu'à ce

1. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques,* livre XI, 133.

qu'ils se querellent - et comment pouvait-il en être autrement, puisque Anilaios avait épousé une belle non-juive ?

Si le centre juif de Babylone fut créé, au moins à ses débuts, à la suite d'un acte ancien d'expulsion des élites de Judée, quelles furent les origines des autres communautés juives qui émergeaient et se renforçaient sur les territoires d'Asie Mineure et d'Afrique du Nord, et par la suite tout autour de la mer Méditerranée, bien avant la destruction du Temple ? Furent-elles elles aussi le résultat d'une déportation forcée ?

Tout d'abord, des centres juifs existaient déjà dans l'Egypte voisine. D'après l'auteur du Livre de Jérémie, des Judéens y émigrèrent aux temps de la destruction du Premier Temple, bien que très rapidement ils aient rejoint les païens par punition divine (Jérémie, 44). La première communauté juive créée en Egypte, selon les révélations de l'archéologie, se retrouve à Eléphantine, une île proche de l'actuel barrage d'Assouan. C'était une garnison de soldats perses juifs qui, au VIe siècle avant J.-C, y avaient élevé un temple pour s'y adonner au culte de Yahvé (mais apparemment pas comme Dieu unique). On a aussi retrouvé une correspondance en araméen datant du Ve siècle, entretenue avec la province perse du Yehud, qui englobait Jérusalem, ainsi qu'avec la province de Samarie, plus au nord.

Le grand tournant dans le développement des communautés juives d'Egypte, tout comme autour du bassin méditerranéen oriental, s'amorça avec la destruction du royaume perse par Alexandre le Grand et l'émergence de l'énorme aire hellénistique. L'éclatement des cadres bien définis qui caractérisaient le pouvoir des Perses entraîna un vaste mouvement d'échange de marchandises et d'idées créant un nouveau contexte propice au développement d'une culture ouverte et globale. L'hellénisme en expansion pénétra partout, suscita l'éveil et la création de symbioses spirituelles et religieuses d'un genre nouveau, tout en ouvrant des voies de communication plus sûres.

Josèphe nous informe que, avec la conquête de la Judée et de la Samarie par Ptolémée Ier, l'un des descendants d'Alexandre, de nombreux prisonniers de guerre furent transférés en Egypte où ils devinrent des sujets respectés jouissant de droits égaux à ceux des autres. Il enchaîne immédiatement sur la remarque suivante : «Beaucoup d'autres Juifs allèrent s'établir en Egypte, attirés autant par les avantages qu'offrait le pays que par la bienveillance

de Ptolémée[1]. » Les liens entre les deux régions se resserrèrent et entraînèrent l'émigration de commerçants, de mercenaires et d'intellectuels judaïques, surtout à Alexandrie, la nouvelle métropole. Au cours des deux siècles suivants, le nombre de juifs en Egypte alla grandissant, de sorte que Philon d'Alexandrie, le philosophe juif, avec l'exagération typique des gens de l'Antiquité, pouvait déclarer au début du Ier siècle après J.-C. qu'il s'élevait à un million[2]. Philon donnait bien entendu une évaluation trop élevée, mais, de son temps, le nombre des adeptes du judaïsme résidant au pays du Nil s'approchait très certainement de celui des Judéens vivant au royaume de Judée.

On retrouve de nombreux adeptes de la religion de Moïse en Cyrénaïque, à l'ouest de l'Egypte, une région elle aussi contrôlée par Ptolémée, ainsi qu'en Asie Mineure, sous le pouvoir des Séleucides. Bien que Josèphe nous raconte dans les *Antiquités judaïques* qu'Antiochos III (Mégas) installa deux mille familles de mercenaires juifs originaires de Babylone dans les régions de Lydie et de Phrygie, en Asie Mineure, on peut se demander comment surgirent en aussi grand nombre les autres importantes communautés d'Antioche, de Damas et plus tard d'Éphèse, de Salamis, d'Athènes, de Thessalonique et de Corinthe en Europe. Nous sommes à nouveau dans l'ignorance et les sources sur la question semblent muettes.

La documentation épigraphique indique aussi la présence de nombreux juifs à Rome au moment même de l'expansion de l'Empire romain. En l'an 59 avant J.-C, Cicéron, le fameux orateur romain, se plaignait déjà de leur grand nombre : « [...] cette foule de gens que voilà ; tu sais quelle force ils représentent, combien ils sont unis et quel rôle ils jouent dans nos assemblées[3]. » Des inscriptions retrouvées dans les catacombes nous renseignent sur l'intensité de la vie religieuse ainsi que sur la réussite économique de ces juifs. La communauté de Rome était assez importante mais on en trouvait aussi dans d'autres villes d'Italie. En résumé, à la veille de la destruction du Second Temple, les adeptes du judaïsme étaient dispersés dans tout l'Empire romain, ainsi qu'au pays des Parthes, à l'est, où leur nombre était déjà plus élevé qu'au

1. *Ibid.,* livre XII, 1.
2. Philon d'Alexandrie, *In Flaccum,* 43, Paris, Cerf, 1967, p. 75.
3. Cicéron, « Pour Flaccus », XXXVIII, 66, in *Discours,* tome XII, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 119-120.

royaume de Judée. De l'Afrique du Nord à l'Arménie, de la Perse jusqu'à Rome, des communautés juives s'épanouirent et prospérèrent, surtout au sein de villes à haute densité de population, mais aussi au sein de villes plus petites et même de villages. Josèphe, se fondant sur Strabon, l'historien et géographe grec, écrit que «l'on trouverait difficilement dans le monde un endroit où ce peuple [*phylon*] n'ait été accueilli et ne soit devenu le maître[1] ».

Selon Salo Baron, qui proposa l'évaluation la plus élevée du nombre de juifs vivant au I[er] siècle de l'ère chrétienne, ils atteignaient huit millions - chiffre exagéré et difficilement acceptable[2]. Il semblerait que l'historien américain juif se soit laissé convaincre par les données encore plus élevées des historiens de l'Antiquité. Pourtant, la moitié de cette estimation, soit à peu près quatre millions, comme le proposèrent Arthur Ruppin et Adolf Harnack[3], semble plus réaliste à la lueur de la grande variété des témoignages sur l'ampleur de la présence des adeptes du judaïsme à travers toute l'étendue du monde antique.

Depuis Heinrich Graetz jusqu'aux historiens israéliens d'aujourd'hui, de nombreuses versions furent proposées pour la théorie, très insatisfaisante, de l'« expulsion » (théorie problématique aussi du point de vue de la chronologie) : l'expansion extraordinaire du judaïsme, au cours des cent cinquante années ayant précédé l'ère chrétienne et des premières soixante-dix années après J.-C, aurait pris son essor à la suite de l'émigration massive des Judéens vers les coins les plus reculés du monde. Ce qui signifierait que, avec les graves secousses suscitées par les guerres d'Alexandre le Grand, les habitants de Judée, inquiets, se seraient

1. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques,* livre XIV, 7. Le concept de *phylon* en grec ne correspond pas au « peuple » dans son sens moderne. Il se rapproche plutôt du sens de tribu ou de petit peuple, unité qui correspond presque toujours à une communauté de culte. Aux yeux de Josèphe (ou de celui qui a rajouté la phrase dans le texte), les chrétiens aussi constituaient un *phylon : ibid.,* livre XVIII, 64. Le concept, au moment de l'écriture du livre, est déjà en évolution et commence à changer de sens. Le fait intéressant est que le concept latin de « tribu » renvoyait au départ à une communauté d'origine et évolua plus tard pour désigner un groupe résidant sur un territoire déterminé mais sans aucune filiation génétique.

2. Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* I, p. 231.

3. Voir Ruppin, *La Guerre des Juifs, op. cit.,* p. 27, et Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* Gloucester, Mass., P. Smith, 1972, p. 8.

mis à émigrer de leur terre par grandes vagues, à errer de pays en pays, tout en laissant derrière eux une progéniture prolifique. De plus, il faut préciser que cette émigration n'aurait généralement pas été le produit d'une intention délibérée mais se serait faite sous la pression des malheurs du temps ; outre la masse des prisonniers de guerre emmenés en captivité, un grand nombre d'habitants auraient ainsi quitté la Judée et abandonné contre leur gré leur patrie bien-aimée. Cette hypothèse semble logique, puisque des gens «normaux» n'abandonnent généralement pas leur domicile de leur plein gré. Ce processus dynamique, bien que douloureux, aurait donné l'impulsion à l'épanouissement des « dispersions d'Israël ».

Le modèle de l'émigration et de la dispersion fut directement inspiré de l'histoire des Phéniciens et des Grecs. Ces unités culturelles et linguistiques commencèrent elles aussi à bouger et à s'étendre à un certain stade de leur histoire, comme ce fut le cas auparavant d'autres peuples et tribus. Avant de suggérer un lien quelconque entre la destruction et l'expulsion en 70 après J.-C, Graetz écrivait par exemple dans son livre : « Comme poussés par une destinée inexorable, les enfants d'Israël s'éloignaient toujours davantage de leur centre naturel. Toutefois, cette dispersion même fut un bienfait, une faveur de la Providence, car c'est elle qui a assuré l'existence de la famille judaïque et l'a faite immortelle. [...] Si la colonisation grecque contribua à diffuser le goût des arts et de la science parmi les nations, si celle des Romains développa la notion d'État discipliné par la loi, la dissémination bien autrement considérable du plus ancien des peuples civilisés, du peuple judaïque, contribua, on ne saurait le méconnaître, à mettre un frein aux folies et aux vices grossiers du paganisme. Toutefois, si éparpillée que fut cette famille, elle n'était nullement démembrée[1]. »

Chez Simon Doubnov, le pathos engagé et mobilisateur disparaît pour faire place, de façon plus générale, à la fierté nationale et à la ratification de la continuité « ethnique ». Les Judéens furent déracinés de leur pays en tant que prisonniers de guerre ou furent contraints à prendre la fuite en tant que réfugiés[2]. L'historien juif russe cite aussi fidèlement Philon d'Alexandrie, qui écrivait dans l'un de ses essais que les implantations des juifs avaient pris leur

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* II, p. 305-306.
2. Doubnov, *Histoire du peuple-monde, op. cit.,* II, p. 112.

essor de Judée[1], et il fournit à ses lecteurs, dans ses grandes lignes, la saga dramatique d'un peuple toujours soumis à l'émigration et à l'errance.

Baron, dans sa vaste *Histoire d'Israël,* présente la « dispersion » de façon un peu différente, bien que chez lui aussi l'émigration prenne une place prioritaire dans la formation de l'Exil : « Les énergies vitales du peuple juif furent révélées par l'expansion ininterrompue des Juifs à travers tout le bassin méditerranéen oriental » ; « D'autres Juifs continuèrent à pénétrer en Perse, à l'est, en Arabie et en Abyssinie au sud, en Mauritanie marocaine, en Espagne et peut-être en France, à l'ouest » ; « Les mouvements migratoires entre les divers pays de la Diaspora prenaient également des proportions toujours plus considérables »[2]. Ces phrases ainsi que d'autres s'entremêlent au discours historique, long et complexe, concernant l'expansion des juifs, bien que l'auteur soit apparemment très conscient - grâce à son approche, qui s'affirme culturelle - du fait que cette description reste inexacte et insuffisante.

En ce qui concerne les historiens sionistes, de Yitzhak Baer à Ben-Zion Dinur et aux autres, ils continuèrent à reproduire la tradition discursive sur l'émigration, qui compléta, parfois sans beaucoup d'assurance, la théorie problématique de l'expulsion. En effet, les Judéens vivaient à l'extérieur de leur « patrie » depuis bien longtemps avant la destruction du Second Temple, mais ils y avaient été contraints et avaient le statut de réfugiés. Menahem Stern, historien très respecté appartenant à la seconde génération des chercheurs sur la période du Second Temple en Israël, résumait cette longue tradition historiographique quand il écrivait : « Divers facteurs contribuèrent à l'expansion de la diaspora juive d'un point de vue géographique et à sa multiplication d'un point de vue numérique : les expulsions du pays, les pressions politiques et religieuses en Judée, les possibilités économiques dans les pays où régnait la prospérité, comme l'Egypte du IIIe siècle de notre ère, ainsi que le prosélytisme, dont les racines prirent leur essor au début de la période du Second Temple et qui atteignit son apogée au Ier siècle de notre ère[3]. »

1. *Ibid.,*p. 255.
2. Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* I, p. 226, 230, 234.
3. Menahem Stern, « Le temps du Second Temple », *in* Haim Ben Sasson (dir.), *Histoire du peuple d'Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1969, p. 268.

Il convient de faire attention à l'ordre décroissant des facteurs : l'expulsion vient en tête, évidemment. Ensuite, Stern mentionne l'état de réfugié du fait du marasme de l'époque, puis vient l'émigration volontaire, et finalement apparaît la conversion, mais reléguée en marge du discours. La technique de diffusion de la connaissance dans l'enseignement de l'histoire nationale trouve ici l'une de ses expressions les plus incisives, qui se manifeste de façon renouvelée dans les récits d'autres historiens israéliens, ainsi que dans tous les manuels d'histoire diffusés dans le système scolaire en Israël.

Mais, en même temps, au cœur de toutes ces histoires de diaspora se cache, honteuse, une énigme qui reste insoluble : comment un peuple essentiellement paysan, qui tournait le dos à la mer et qui n'avait pas créé un vaste empire, a-t-il pu produire autant d'émigrants ? Comme on le sait, les Grecs et les Phéniciens étaient des populations de navigateurs avec une forte proportion de commerçants ; leur expansion était la conséquence logique de leurs occupations et de leurs modes de vie. Ils émigrèrent et fondèrent des colonies et des villes nouvelles le long des côtes de la mer Méditerranée. Ils s'étendirent et se réunirent sur son pourtour - le philosophe Platon en donne une description pittoresque : « comme des grenouilles autour d'une flaque d'eau ». Sur les routes de leur commerce, ils s'installèrent dans les agglomérations existantes et en modifièrent considérablement la culture. Les Romains firent de même ultérieurement. Il faut retenir deux éléments : 1) malgré leur expansion, leur pays d'origine ne s'est pas vidé soudainement et n'est pas resté à l'abandon ; 2) les Grecs, les Phéniciens et les Romains continuèrent, en général, à parler leur propre langue même dans leur dispersion.

Les Judéens de Judée, en revanche, comme Josèphe ne cesse de le répéter, n'étaient pas majoritairement des commerçants, ils étaient attachés au travail des champs et à leur terre sacrée : « Or donc, nous n'habitons pas un pays maritime, nous ne nous plaisons pas au commerce, ni à la fréquentation des étrangers qui en résulte. Nos villes sont bâties loin de la mer[1] [...]. » La société judéenne comprenait bien des marchands, des mercenaires et des élites politiques et culturelles, mais en nombre réduit - en tout cas, pas plus de un dixième de la population totale. Si, à l'apogée

1. Flavius Josèphe, *Contre Apion,* livre I, 12.

de la période du Second Temple, le nombre d'habitants de la grande Judée atteignait les huit cent mille âmes, à combien pouvait donc s'élever le nombre d'émigrants ? Dans le meilleur des cas, à quelques milliers ! Et pourquoi donc les communautés de Judéens ne parlaient-elles pas leur langue, l'hébreu ou l'araméen, là où elles avaient émigré ? Pour quelles raisons les émigrés prirent-ils des noms qui, en général, n'étaient pas hébraïques, et cela dès la première génération ? Et, s'ils étaient agriculteurs, comment se fait-il qu'ils n'aient pas fondé ne serait-ce qu'une seule colonie judéenne-hébraïque ?

Les quelques milliers ou même dizaines de milliers d'émigrés judéens ne pouvaient en aucun cas engendrer au cours des deux siècles suivants une population atteignant le chiffre de quelques millions d'adeptes du judaïsme dispersés à travers tout l'univers culturel du littoral méditerranéen. A cette époque, comme il a déjà été mentionné précédemment, la croissance démographique restait stable et le nombre de ceux qui pouvaient subsister grâce aux produits de la terre, dans les villes ou les villages, était régulé par les capacités limitées de la production agricole. C'est pourquoi les sociétés hellénistiques et romaines ne connurent jamais de poussées démographiques accélérées (leur croissance provenait surtout de la colonisation de terres vierges et de leur bonification) et se maintinrent longtemps, avec parfois quelques variations vers le haut, à un niveau stable. Les émigrés judéens ne formaient pas une « race fertile » dotée d'« énergies vitales » plus grandes que les autres, comme Baron le suggéra en reprenant les observations de Tacite, l'historien romain antijuif; ils ne firent la conquête d'aucune nouvelle terre à faire fructifier, et on peut supposer qu'ils n'étaient pas les seuls à ne pas tuer leur progéniture, comme le suggéra un chercheur israélien[1].

1. Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* I, p. 226 et 234. Baron écrit également : « L'afflux continuel en provenance de la Palestine, combiné avec l'extraordinaire vertu prolifique des anciens habitants juifs, permit de surmonter tous les mélanges raciaux et de préserver un certain degré d'unité ethnique. » *Ibid.,* p. 248. Dans une interview en hébreu publiée dans *Zmanim* (95, 2006, p. 97), avec Moshe Gil, historien de l'université de Tel-Aviv et spécialiste de l'histoire des juifs dans les pays de l'Islam, on peut lire les phrases suivantes : « La natalité chez les Juifs était généralement très élevée. Et, peut-être plus important encore, les Juifs n'avaient pas la coutume, fréquente chez d'autres peuples, d'abandonner ou de tuer une partie de leurs enfants. [...] Chez les Juifs, l'abandon ou le meurtre d'un enfant étaient considérés comme des fautes tout aussi graves que n'importe quel autre meurtre. De ce fait, la population s'agrandit

L'expatriation de prisonniers de guerre vendus en esclavage fut sans doute pratiquée, mais on peut douter que les Judéens asservis aient eu des gènes d'une hérédité particulièrement fertile, ou alors qu'ils aient été des parents nourriciers plus généreux que leurs maîtres, les riches païens. L'émigration de commerçants, mercenaires et hommes de lettres judéens en dehors du territoire de Judée constitue un phénomène historique reconnu. Pourtant, ce lent courant d'émigration ne pouvait se reproduire en centaines de milliers, voire en millions d'âmes, en dépit de l'« énergie vitale » et de la « force virile » des émigrés.

Le monothéisme, malheureusement, n'a contribué ni à une augmentation de la fertilité biologique, ni à la reproduction d'un plus grand nombre de descendants, et l'assistance spirituelle qu'il apporta à ses fidèles n'aurait su remplir le ventre de leur progéniture affamée. En revanche, on ne peut douter qu'il se multiplia en engendrant des « descendants » d'un type différent.

« Beaucoup de gens d'entre les peuples du pays se firent juifs »

La conversion, l'une des raisons de la remarquable croissance numérique des adeptes du judaïsme à travers le monde de l'Antiquité avant la destruction du Second Temple, apparaît bien dans presque tous les récits produits par les historiens présionistes et même sionistes[1]. Mais ce facteur déterminant d'expansion du judaïsme fut cantonné dans un statut marginal et placé sur le banc des remplaçants tandis que des « vedettes » plus grandioses « éclairaient » de leur lueur la compréhension de l'histoire des juifs : l'expulsion, la fuite, l'émigration et la croissance naturelle. Ces facteurs présentaient la question de la « dispersion du peuple

énormément, comme les sources historiques en témoignent. » Les sources en question sont la remarque de Tacite qui, effrayé par l'expansion des juifs, écrivit sur les traces de Pseudo-Hecataeus : « En effet, c'est un sacrilège de tuer tout enfant qui vient en surnombre. [...] » Tacite, *Histoires,* V, 5, tome II, p. 296.

1. Graetz a écrit un essai destiné tout particulièrement à éclaircir cette question, dans lequel il soulève la possibilité que les juifs aient fait de la propagande pour convertir. Voir « Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian », in *Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung,* Breslau, 1884.

juif» sous un meilleur éclairage « ethnique ». Doubnov et Baron, par exemple, assignent à la conversion une importance un peu plus centrale, mais quand on se rapproche des essais de caractère plus sioniste, cet aspect est mis en veilleuse, et quand on se tourne vers les ouvrages de popularisation de l'histoire, en particulier les manuels scolaires - qui façonnent la conscience nationale de la majorité -, il se révèle que la conversion a totalement disparu.

L'idée que la religion juive ne s'est jamais livrée au prosélytisme est profondément ancrée au sein du grand public, avec celle selon laquelle, quand de temps en temps des non-juifs rejoignaient les rangs du « peuple juif», celui-ci les acceptait visiblement sans réelle bonne volonté[1]. La fameuse phrase du Talmud : «Les convertis sont à Israël comme le psoriasis » est citée en prélude à chaque tentative de discussion et d'approfondissement de la question. De quand date cette phrase ? Représente-t-elle d'une quelconque façon les canons de la religion et les configurations des pratiques juives durant la longue période allant de la révolte des Maccabées, au IIe siècle avant J.-C., à la révolte de Bar Kokhba, au IIe siècle après J.-C. ? Cette période historique fut celle où le nombre des adeptes du judaïsme au sein des cultures installées autour de la mer Méditerranée atteignit un point culminant, que l'on ne retrouva qu'au commencement de la période moderne.

Entre la période d'Esdras, au Ve siècle, et la révolte des Maccabées, au IIe siècle avant J.-C, l'histoire des Judéens s'écoule en une sorte de Moyen Âge obscur. Pour la période précédente, les historiens sionistes se fondent sur les récits de la Bible et, pour la période suivante, sur les Livres des Maccabées ainsi que sur les rapports détaillés que Josèphe a légués dans la dernière partie de ses *Antiquités judaïques.* Nos connaissances sur cette période de « Moyen Âge » sont particulièrement restreintes ; à l'exception de

1. Avec la consolidation de l'identité juive « ethnique » dans le monde occidental à la fin du XXe siècle, certains historiens voulurent minorer le plus possible les phénomènes de conversion au judaïsme et nièrent de toutes leurs forces son caractère missionnaire. Voir, par exemple, Martin Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire,* Oxford, Clarendon Press, 1994. Il n'est pas surprenant que ce livre en particulier, dont la dernière version fut écrite dans la ville de Jérusalem « unifiée », ait été aussi très apprécié par la communauté des chercheurs en Israël. Dans le même esprit, deux chercheurs français écrivirent un autre ouvrage : Edouard Will et Claude Orrieux, *«Prosélytisme juif? » Histoire d'une erreur,* Paris, Les Belles Lettres, 1992.

quelques rares découvertes archéologiques, des livres abstraits de la Bible, qui renseignent peut-être, à un certain niveau, sur les temps de leur rédaction, et du récit fragmenté de Josèphe sur la période, les sources sont presque inexistantes. Durant ces quelques siècles, la communauté judéenne était semble-t-il des plus réduites, à tel point qu'Hérodote « le curieux », en visite dans la région durant les années quarante du Ve siècle avant J.-C, réussit même à la manquer.

Nous savons aussi que, face à la profusion des écrits bibliques, qui, durant la période perse, mirent en exergue le principe tribal et exclusif de la « semence sacrée », on trouve d'autres auteurs, subversifs et opposés au discours dominant, dont une fraction des essais a réussi à s'infiltrer dans la littérature canonique. Dans les écrits de 2 Isaïe, dans le Livre de Ruth, dans le Livre de Jonas ou dans le Livre de Judith, on se heurte à des appels répétés, directs ou indirects, incitant au rapprochement des étrangers avec le judaïsme et tentant même de convaincre le monde entier d'accepter la « religion de Moïse ». Les auteurs du Livre d'Isaïe destinaient même le monothéisme juif à un *telos* universel : « Il arrivera, dans la suite des temps, / Que la montagne de la maison de l'Éternel / Sera fondée sur le sommet des montagnes, / Qu'elle s'élèvera par-dessus les collines, / Et que toutes les nations y afflueront. Des peuples s'y rendront en foule, et diront : / "Venez, et montons à la montagne de l'Éternel, / A la maison du Dieu de Jacob, / Afin qu'il nous enseigne ses voies, / Et que nous marchions dans ses sentiers" » (Isaïe 2, 2-3).

Ruth la Moabite, qui s'avère être l'arrière-grand-mère du roi David, se joint à Boaz, qui l'épouse sans aucun problème[1]. Il en va de même pour Achior l'Ammonite, du Livre de Judith, qui se convertit au judaïsme sous l'influence de l'héroïne[2]. On doit se souvenir que ces deux personnages appartenaient à des peuples frappés par l'interdiction de s'allier, comme le prescrit clairement

1. «Boaz prit Ruth, qui devint sa femme, et il alla vers elle. L'Éternel permit à Ruth de concevoir, et elle enfanta un fils [...]! Et elles [ses voisines] l'appelèrent Obed. Ce fut le père d'Isaïe, père de David. » Ruth 4, 13 et 17.

2. Voir Daniel Doré (dir.), *Le Livre de Judith,* Paris, Cerf, 2005. Il est intéressant de noter que même les auteurs exclusifs du Livre de Josué permirent à Rahab, la prostituée cananéenne, grâce à ses services généreux, de vivre au sein du peuple de l'élection qui conquit le pays par la force : « Josué laissa la vie à Rahab la prostituée, à la maison de son père, et à tous ceux qui lui appartenaient ; elle a habité au milieu d'Israël jusqu'à ce jour. » Josué 6, 25.

le Deutéronome : « L'Ammonite et le Moabite n'entreront point dans l'assemblée de l'Éternel, même à la dixième génération et à perpétuité» (Deutéronome 23, 4). Pourtant, ceux qui conçurent ces personnages littéraires de judaïsants saisissaient l'occasion, par leur biais, d'élever une protestation contre l'approche exclusive et condescendante des prêtres Esdras et Néhémie, les agents « agréés » du royaume de Perse.

Tous les monothéismes recèlent un potentiel immanent d'esprit missionnaire. Alors que la tolérance caractérise le polythéisme, qui accepte la cohabitation avec d'autres dieux, le fait même de croire en un Dieu unique a pour corollaire la négation du pluralisme et incite les adeptes à propager le principe de l'unicité divine qui leur est propre. L'acceptation du Dieu unique et sa vénération par d'autres constituent la preuve de sa puissance et l'infinité de son pouvoir sur le monde. La religion juive - en dépit de son essence sectaire et repliée sur elle-même, caractère insufflé sous l'influence d'Esdras et de Néhémie et qui se renforça par la suite avec les restrictions sévères imposées par le christianisme triomphant - n'était pas aussi exceptionnelle que d'aucuns voudraient le croire en ce qui concerne la prédication du monothéisme religieux. Les lignes de la Bible laissent percer des voix hétérodoxes qui adressent à leurs lecteurs des appels à la reconnaissance des étrangers en Yahvé ; on les retrouve, outre dans le Livre d'Isaïe, dans ceux de Jérémie, d'Ézéchiel, de Sophonie, de Zacharie, ainsi que dans les Psaumes.

Quand Jérémie s'adresse aux exilés de Babylone, il leur conseille en araméen : « Vous leur parlerez ainsi : "Les dieux qui n'ont point fait les deux et la terre / Disparaîtront de la terre et de dessous les deux"» (Jérémie 10, 11). Il semble que «leur» renvoie aux « peuples étrangers », ceux à qui le message était adressé en leur propre langue. Dieu dit au prophète Ézéchiel : « Je manifesterai ma grandeur et ma sainteté, je me ferai connaître aux yeux de la multitude des nations, et elles sauront que je suis l'Éternel » (Ézéchiel 38, 23). Chez Sophonie, il est dit à propos du jugement dernier : « Alors je donnerai aux peuples des lèvres pures, / Afin qu'ils invoquent tous le nom de l'Éternel, / Pour le servir d'un commun accord » (Sophonie 3, 9). Le Livre de Zacharie rapporte : « Et beaucoup de peuples et de nombreuses nations viendront chercher l'Éternel des armées à Jérusalem et implorer l'Éternel. Ainsi parle l'Éternel des armées. En ces jours-là, dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un Juif par le

pan de son vêtement et diront : "Nous irons avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous" » (Zacharie 8, 22-23). Et l'auteur des Psaumes se laisse emporter par sa verve poétique : « Vous tous, peuples, battez des mains ! Poussez vers Dieu des cris de joie ! Car l'Éternel, le Très Haut, est redoutable, Il est un grand roi sur toute la terre » (Psaumes 47, 2-3) ; « Peuples, bénissez notre Dieu, / Faites retentir sa louange ! » *(ibid.,* 66, 8) ; « Racontez parmi les nations sa gloire, / Parmi tous les peuples ses merveilles ! » *(ibid.,* 96, 3).

Quantité d'autres citations prouvent le côté prédicateur du monothéisme juif initial et l'attirance qu'il suscitait chez les peuples voisins. Comme la Bible fut écrite par de nombreux écrivains et qu'elle passa entre les mains de maints rédacteurs sur une longue période, elle est saturée de contradictions, et dans chaque expression de mépris, de dénigrement ou de condescendance à l'égard des étrangers se cache souvent un pan de prédication implicite, ou même explicite et directe. Le sévère Deutéronome commande ouvertement : « Tu ne contracteras point de mariage avec ces peuples, tu ne donneras point tes filles à leurs fils, et tu ne prendras point leurs filles pour tes fils. [...] Car tu es un peuple saint pour l'Éternel » (Deutéronome 7, 3 et 6). Mais il ne faut pas oublier que les héros de la mythologie biblique savaient « faire fi » des interdits divins. Abraham, Isaac, Joseph, Moïse, David et Salomon sont décrits comme de grands amateurs de bien-aimées non juives, qu'ils prirent pour épouses sans jamais les convertir. Abraham vécut avec Agar en bonne entente jusqu'à l'expulsion de celle-ci à l'instigation de Sarah, Joseph prit pour épouse Asenath l'Égyptienne, Moïse se maria avec Séphora la Madianite, David épousa la fille du roi de Gueschur, et Salomon, ce grand passionné, ne s'est jamais privé de femmes, qu'elles soient édomites, sidonites, ammonites, moabites ou autres. Aux temps de la rédaction de ces histoires, que ce soit à la période perse ou à la période hellénistique, l'identité religieuse et communautaire d'un nouveau-né n'était pas encore déterminée par la mère, comme on le sait, et il semble que les auteurs anonymes ne s'en soient pas particulièrement préoccupés.

La preuve non biblique la plus ancienne témoignant du processus d'adoption de la religion juive, ou de quelques-uns de ses éléments, nous est fournie par les documents datant de la période perse retrouvés dans la ville de Nippur. Ces archives mentionnent de nombreux cas de noms de parents paternels typiquement baby-

Ioniens alors qu'une partie des noms des enfants sont déjà clairement hébraïques. Même s'il est vrai que de nombreux juifs portaient des noms étrangers - Zorobabel, fils de Salathiel, ou Mardochée, pour les plus connus -, la tendance à attribuer des noms hébraïques aux descendants de la seconde génération de convertis ne constitue pas uniquement une mode passagère mais aussi un indice éclairant sur le processus de conversion amorcé à une période antérieure. Les papyrus araméens d'Éléphantine dévoilent un phénomène semblable. Là encore, les noms des parents sont égyptiens alors que les noms des enfants sont souvent hébraïques. Dans ces cas-là, l'hypothèse de la conversion semble plus fondée parce que les émigrés judéens ne portaient pas des noms égyptiens. Cette documentation révèle aussi des cas d'hébraïsation de noms de personnes adultes et des cas de mariages avec des non-juifs s'intégrant dans la communauté juive en expansion. Il faut également garder en mémoire que la religion des habitants d'Éléphantine ne constituait pas encore un monothéisme pur et qu'ils ne connaissaient pas le Pentateuque[1]. On peut seulement supposer que la communauté des adeptes du judaïsme dans la province perse du Yehud, qui comprenait les environs de Jérusalem, était aussi en pleine expansion malgré la sévérité de la tradition exclusive héritée d'Esdras et de Néhémie.

On ne sait pas de quand date la chronique d'Esther rapportée dans la Bible. Certains pensent que sa première rédaction eut lieu à la fin de la période perse et celle de sa version finale à la période hellénistique. Il est aussi possible qu'elle n'ait été composée dans sa totalité qu'après les conquêtes d'Alexandre le Grand. En tout cas, la légende relatant la victoire de Mardochée et de la reine Esther sur Haman, le descendant d'Agag, le roi d'Amalek, au royaume lointain de Perse, se termine sur le fameux verset : « Et beaucoup de gens d'entre les peuples du pays se firent juifs [*mityadim*], car la crainte des juifs les avait saisis » (Esther 8, 17).

1. Aucun des livres de la Bible n'a été retrouvé dans les papyrus d'Éléphantine, fait d'importance puisqu'une partie des documents découverts sur le site datent de la fin du V[e] siècle avant J.-C. Le seul manuscrit retrouvé dans ce dépôt est celui d'Ahiqar l'Araméen-Assyrien. Au sujet de la conversion au judaïsme à Nippur et Eléphantine, voir la thèse de doctorat d'Uriel Rappaport, *Propagande religieuse des juifs et mouvement de conversion à l'époque du Second Temple* (en hébreu), Jérusalem, Université hébraïque, 1965, p. 14-15 et 37-42.

C'est l'unique endroit dans la Bible où apparaît le terme *mityadim* (« se firent juifs »), et cette déclaration sur l'adhésion en masse au judaïsme, non pas au jour du jugement dernier mais au temps présent, est révélatrice du renforcement de la confiance en soi du jeune monothéisme juif. On peut aussi y voir un premier signe permettant de comprendre les origines de l'extraordinaire croissance numérique des fidèles du judaïsme dans le monde amorcée à cette période.

Ce fut la thèse de doctorat d'Uriel Rappaport, en 1965 - malheureusement jamais publiée, bien que son auteur eût accédé plus tard à la renommée en tant qu'historien de la période du Second Temple -, qui s'écarta du discours historiographique courant et tenta d'éveiller l'attention, sans succès d'ailleurs, au sein de la communauté scientifique en Israël sur l'impressionnant élan de conversion. Rappaport, contrairement à tous les historiens « ethnonationaux », n'hésita pas à décréter, en conclusion de sa brillante thèse, que « la consolidation du judaïsme dans le monde de l'Antiquité ne peut s'expliquer - du fait de l'ampleur de son étendue - par la croissance démographique naturelle, l'émigration de leur patrie ou tout autre élément qui ne prendrait pas en ligne de compte l'adhésion d'origine extérieure[1] ».

Ainsi Rappaport expliquait-il l'expansion du judaïsme par le vaste mouvement de conversion. Cette adhésion massive ne fut pas reçue avec indifférence par les juifs, mais gérée, dans le cadre d'une politique délibérée de conversion, à l'aide d'une propagande religieuse dynamique qui, se greffant sur la régression générale du paganisme, commençait à remporter des victoires décisives. Cette approche associait Rappaport à une ample tradition historiographique (non juive) incarnée par les plus renommés des chercheurs de l'Antiquité - d'Ernest Renan à Julius Wellhausen, d'Eduard Meyer à Emil Schürer. Et, pour reprendre l'expression incisive de Theodor Mommsen : « Le judaïsme des premiers temps n'est rien moins qu'exclusif ; au contraire, grâce au zèle des missionnaires, il s'est propagé tout autant que plus tard le christianisme et l'is-

1. *Ibid.*, p. 151. Il semble que ce ne soit pas un hasard si cette thèse datant des années 1960 et soumise à l'université hébraïque a été appréciée en son temps. La veille de la guerre de 1967 a constitué un moment rare, précédant le processus de durcissement de l'ethnocentrisme en Israël et, un peu plus tard, au sein des communautés juives dans le monde occidental.

lam » Si la diffusion de la religion débuta dès la fin de la période perse, avec l'ascension de la dynastie des Hasmonéens cet objectif fut promu au rang de politique officielle. Les Hasmonéens furent véritablement les premiers à « produire » des juifs en masse et du « peuple » en quantité.

Les Hasmonéens imposent le judaïsme à leurs voisins

S'il existe des indices témoignant d'un mouvement d'adhésion à la religion juive antérieur aux remous causés par les guerres d'Alexandre, il semble probable que le grand tournant à l'origine de l'expansion du judaïsme se soit produit à la suite de sa fascinante rencontre historique avec l'hellénisme. Tout comme la grécité se libérait à cette époque des vestiges d'identités étroites réduites aux limites des *cités-polis* anciennes, de même la religion d'Esdras repliée sur elle-même commença à se libérer du carcan de ses démarcations exclusives antérieures.

La création d'une aire de culture nouvelle commune à tout le bassin oriental de la mer Méditerranée et le dépassement des croyances tribales constituaient une véritable révolution dans l'histoire de l'Antiquité. Bien que ces nouveaux marqueurs culturels n'aient pas vraiment affecté les populations rurales, l'aristocratie locale des villes moyennes et des nouvelles *cités-polis* ressentit ce souffle annonciateur de communication, d'art, de technologies de pouvoir et d'administration inconnues jusqu'alors. La grécité fusionna avec les sensibilités locales en symbioses originales, caractéristiques de l'ère culturelle nouvelle, dont les expressions se retrouvent tant en architecture que dans les modes d'inhumation, et jusque dans les changements linguistiques. Les centres urbains d'Alexandrie et d'Antioche s'imposèrent comme creusets de fusion rayonnant sur les environs pour atteindre en fin de compte les contrées de la Judée.

Le judaïsme, alors au premier stade de son expansion hésitante, emprunta de nombreux éléments à son invitée hellène. Des idées du domaine de la philosophie et de la rhétorique émigrèrent direc-

1. Mommsen, *Histoire romaine, op. cit.,* tome II, p. 844. À propos de l'étendue du phénomène de conversion au judaïsme, voir Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World,* New Jersey, Princeton University Press, 1993, p. 288-415.

tement d'Athènes, mais aussi le style des amphores faites à Rhodes, diverses composantes de cette richesse culturelle spirituelle et matérielle s'implantèrent à Jérusalem, qui se transforma en une sorte de *cité-polis* cosmopolite. L'hellénisme toucha aussi particulièrement les agglomérations côtières de la Judée. L'aristocratie de la prêtrise et les propriétaires fonciers adoptèrent l'hellénisme et changèrent leurs noms en patronymes grecs prestigieux. Le Temple, qu'Hérode reconstruisit plus tard, fut élevé en style architectural purement grec, et même la célébration du Seder de Pâque, tellement central dans le judaïsme, fut agencée, après la destruction de ce même Temple, suivant le modèle du « Symposium », soit la cène grecque[1].

La tradition des historiens sionistes professionnels et, plus encore, l'historiographie pédagogique populaire décrièrent la grécité comme une négation totale du judaïsme ; l'hellénisation des élites urbaines fut présentée comme un acte de haute trahison au caractère national du « peuple juif ». En parallèle, la fête religieuse de Hanoukka, païenne à l'origine, eut droit à un traitement radical et fut revitalisée en fête strictement nationale. L'expulsion et l'élimination de prêtres hellénisants de Jérusalem furent érigées en symboles de la date de création du royaume « national » qui réinstaura la grandeur de l'ancien royaume de David. Pourtant, les données historiques plus tangibles se rebellent avec pugnacité contre ces représentations nationalisées du passé et reflètent une image historique entièrement différente.

Les Maccabées et leurs adeptes se révoltèrent bien contre les pratiques religieuses « impures » et firent preuve d'une grande férocité dans leur lutte contre les tendances païennes. De même, on peut soulever prudemment l'hypothèse que la dévote famille de prêtres à laquelle appartenait Mattathias était encore hébraïque, comme les noms de leurs fils peuvent en témoigner. Mais la dynastie des Hasmonéens qui s'imposa à la suite du succès de la révolte religieuse n'était pas plus nationale que le royaume de Josué qui la précéda de quatre cents ans. Une structure politique dans le cadre de laquelle les paysans parlaient une langue différente de celle de la population urbaine et où ces deux groupes ne communiquaient pas à l'aide d'une langue commune avec les représentants de l'appareil royal ne pouvait en aucun cas consti-

1. Cf. Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence,* Peabody, Mass., Hendrickson, 1998, p. 119-124.

tuer une entité nationale digne de ce nom. Au IIe siècle avant J.-C, les paysans utilisaient encore divers dialectes dérivés de l'hébreu ou de l'araméen, la majorité des commerçants communiquaient entre eux en grec et les élites gouvernementales et intellectuelles de Jérusalem parlaient et écrivaient principalement en araméen[1]. Il n'existait aucune continuité de culture quotidienne laïque entre les différents sujets et leur souverain, et aucun d'eux n'était assez « national » pour vouloir élaborer une culture de ce genre. On trouvait déjà cependant un certain dénominateur commun religieux entre les élites politiques, culturelles et économiques, et il eut dans l'histoire de cette époque une importance beaucoup plus grande qu'une quelconque « idée de nation » imaginée et projetée sur le passé de l'Antiquité par des chercheurs professionnels.

Si l'on met en doute la nature du monothéisme du royaume de Judée dans la période antérieure à sa destruction du VIe siècle avant J.-C, le royaume des Hasmonéens constitue bien la première dynastie juive à pouvoir bénéficier de ce qualificatif tout en étant une autorité de caractère typiquement hellénistique. Non seulement ces deux distinctions ne sont pas contradictoires, mais, au contraire, il n'est possible de comprendre le caractère spécifiquement juif de cette entité politique que par le biais de l'hellénisme qui lui servit de berceau. Bien évidemment, ce royaume ne connaissait pas encore les commandements du Talmud, le cœur du judaïsme rabbinique plus tardif, mais il est clair que le monothéisme initial eut un impact déterminant sur les mécanismes de pouvoir de ce régime et qu'il lui insuffla son originalité culturelle.

Les historiens sionistes tentèrent, dans la mesure du possible, d'obscurcir le fait « malveillant » qui nous apprend que, après que Mattathias le prêtre eut fait fuir les hellénisants de Jérusalem et eut « restauré la gloire juive ancienne », son petit-fils, qui accéda au pouvoir grâce à sa filiation ancestrale, accola à son nom hébraïque celui de Jean, nom grec aussi typique qu'Hyrcan. L'arrière-petit-fils du prêtre rebelle s'appelait déjà Aristobule et le fils de cet arrière-petit-fils est plus connu sous le nom d'Alexandre Jannée. Le processus d'acculturation hellénistе, loin d'être freiné en Judée, s'en trouva plutôt accéléré pour s'imposer complètement avec la consolidation de la dynastie des Hasmonéens. Hanassi HaCohen (président du Conseil des Anciens), bien qu'il n'ait pas

1. Au sujet des diverses langues utilisées au royaume de Judée, voir *ibid.,* p. 72-84.

appartenu à la dynastie de David, fut élevé au statut de roi hellène à l'époque d'Aristobule, et, longtemps auparavant, les nouveaux souverains avaient pris l'habitude de frapper des pièces de monnaie comme le faisaient les autres rois de la région. Ces pièces comportaient des inscriptions grecques à côté d'inscriptions hébraïques et étaient décorées de symboles hellénistiques comme la roue, l'étoile et des motifs de plantes (il faut également signaler que ces décorations ne comportaient aucune effigie et ne représentaient aucune faune). Les États-nations étaient inexistants à cette époque où l'armée était composée non pas d'un corps levé par conscription forcée au sein de la paysannerie, mais de mercenaires[1]. Le royaume atteignit le summum de Phellénisation avec le couronnement de la reine Salomé Alexandra, une nouveauté « générique » pour la souveraineté du royaume de Judée et qui ne provenait sûrement pas des commandements de l'Ancien Testament.

Si bizarre et paradoxal que cela puisse paraître, la révolte des Maccabées n'évinça pas l'hellénisme du royaume de Judée mais « seulement » la multiplicité des divinités. Les rebelles de l'époque ne pouvaient pas réellement avoir conscience des limites de l'emprise de la culture hébraïque «authentique» sur leur peuple, et il leur manquait tous les outils nécessaires pour la faire ressortir en tant qu'ensemble cohérent en opposition à la culture hellénistique. Ce type de description historique découle de l'imagination rétrospective d'une sensibilité nationale caractéristique de la modernité mais absolument inappropriée à l'Antiquité. Il faut bien comprendre que les mécanismes de pouvoir dont les Hasmonéens s'entourèrent étaient à la fois durement monothéistes et typiquement hellénistiques. Un des faits les plus surprenants que révèlent sur l'époque les fouilles archéologiques est la modestie des bains rituels face à la splendeur des thermes spacieux. Les intrigues et les discordes intestines à la cour des souverains de la Judée ressemblaient tout à fait à celles des autres royaumes hellénistiques de la région, et il en allait de même pour les réseaux de filiation dynastique. Cependant, le cadre restreint de notre sujet

1. Sur les noms, les pièces de monnaie et l'armée du royaume des Hasmonéens, consulter l'article d'Uriel Rappaport, « Sur l'hellénisation des Hasmonéens», *in* U. Rappaport et I. Ronen (dir.), *L'État des Hasmonéens. Son histoire dans le contexte de la période hellénique* (en hébreu), Jérusalem et Tel-Aviv, Ben Zvi et L'Université ouverte, 1993, p. 75-101.

ne nous permettant pas d'approfondir l'ensemble des questions liées au royaume des Hasmonéens et à son développement dualiste captivant, nous limiterons la discussion à l'un de ses aspects juifs hellénistiques essentiels dont la contribution à l'histoire de l'expansion du judaïsme dans le monde fut décisive.

Ce fut peut-être la première fois dans l'histoire qu'une religion indubitablement monothéiste fut amenée à partager le pouvoir politique - le souverain étant aussi le grand prêtre. Comme la majorité des formes de croyance en un Dieu unique, qui gagnaient en puissance, le régime de la religion hasmonéenne utilisa l'épée dans le but d'étendre non seulement son contrôle territorial mais aussi la communauté de ses adeptes. Dès lors que s'ouvrit l'option historique de l'hellénisation culturelle, la conversion au judaïsme se transforma en une pratique religieuse allant de soi, ce qui signifie qu'un seuil fut franchi, menant vers deux directions. L'hellénisme insuffla au judaïsme un élément vital d'universalisme antitribal, et augmenta ainsi la soif de conversion massive chez les souverains, leur faisant oublier les commandements exclusifs du Deutéronome ; les souverains hasmonéens ne prétendant pas être les descendants de la dynastie de David, ils ne se sentirent pas obligés d'imiter l'histoire mythologique de la conquête de Canaan par Josué[1].

En 125 avant J.-C, Jean Hyrcan conquit le pays d'Idumée, qui s'étendait du sud de Beit Zur et Ein Guédi jusqu'au-delà de Beer Sheva, et convertit de force ses habitants au judaïsme. Josèphe rapporte dans les *Antiquités* : « Hyrcan prit aussi les villes d'Idumée, Adora et Marissa, soumit tous les Iduméens et leur permit de rester dans le pays à la condition de se soumettre à la circoncision et aux lois des Juifs. Par attachement au sol natal, ils acceptèrent de se circoncire et de conformer leur genre de vie à celui des Juifs. C'est à partir de cette époque qu'ils ont été des Juifs véritables[2]. »

1. Sur les Hasmonéens et le mythe biblique, voir Katell Berthelot, « The biblical conquest of the Promised Land and the Hasmonaean wars according to 1 and 2 Maccabees », *in* G.G. Xeravits et J. Zsengellér (dir.), *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology,* Leiden, Brill, 2007, p. 45-60.

2. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques,* livre XIII, 9. Plus loin, Josèphe mentionne à nouveau cet événement, mais de façon différente : « Hyrcan (Ier) changea la forme du gouvernement des Iduméens pour leur donner les coutumes et les lois des Juifs. » *Ibid.,* livre XV, 9. Voir également l'article de Steven Weitzman, « Forced circumcision and the shifting role of Gentiles in

Le prêtre et souverain hasmonéen annexa un « peuple » entier non seulement à son royaume mais aussi à sa foi juive. A partir de ce moment, Josèphe n'eut aucune difficulté à considérer le « peuple » iduméen comme partie intégrante du « peuple » juif. Il était évident pour les gens de l'Antiquité qu'adopter la religion de quelqu'un signifiait s'unir totalement à son peuple, soit se joindre à sa communauté de culte. Ce n'est qu'avec l'évolution du monothéisme que la dévotion religieuse prit une importance presque aussi grande que la filiation traditionnelle à l'origine. Le début du glissement de ce que l'on peut appeler la «judaïcité», au sens d'une entité culturelle-linguistique, vers le « judaïsme », concept qui caractérise de plus en plus une civilisation religieuse d'une nature nouvelle, trouva ici pour la première fois une expression limpide. Ce processus se développa lentement pour atteindre sa maturation au IIe siècle de notre ère[1].

Qui étaient donc les Iduméens ? Plusieurs témoignages nous sont parvenus concernant cette question. Strabon, le grand géographe qui vivait aux temps d'Auguste, écrivit par erreur dans sa *Géographie* que « les Iduméens sont d'anciens Nabatéens chassés de leur patrie à la suite de discordes intestines, et qui, mêlés aux Juifs, ont fini par adopter leurs mœurs et leurs coutumes[2] ». Ptolémée, l'historien peu connu d'Ascalon, voyait plus juste quand il écrivait : « Les Iduméens, d'un autre côté, n'étaient pas juifs à l'origine, mais les Phéniciens et les Syriens ayant été subjugués par les Juifs et obligés de se faire circoncire de force, et pour qu'ils puissent être comptés parmi les membres de la nation juive et pratiquer les mêmes coutumes, ils furent appelés Juifs[3]. »

On ne sait pas à combien s'élevait le nombre des Iduméens à cette époque, mais il ne devait pas être négligeable puisque la taille de leur territoire représentait presque la moitié du royaume de Judée. Il est bien évident que les paysans et bergers iduméens ne devinrent pas tous d'un seul coup des monothéistes convaincus.

Hasmonean ideology », *The Harvard Theological Review,* 92, 1, 1999, p. 37-59.

1. Voir a ce sujet Cohen, *The Beginnings of Jewishness, op. cit.,* p. 104-106.

2. *Geographie de Strabon,* XVI, 34.

3. Cite *in* Menahem Stern (dir.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* I, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, p. 356.

Il est même probable qu'une fraction importante des paysans judéens eux-mêmes ne l'étaient pas. Pourtant, il ne fait guère de doute que les couches supérieures et moyennes adoptèrent la religion de Moïse et devinrent ainsi une partie « organique » de la Judée. Les juifs convertis d'origine iduméenne épousèrent les Judéens et donnèrent des noms hébraïques à leurs enfants, dont certains remplirent un rôle central dans l'histoire du royaume juif. Non seulement le roi Hérode était l'un des leurs, mais aussi de nombreux élèves de l'école de Shammaï ; de même, les plus extrémistes parmi les zélotes de la grande révolte appartenaient à des familles iduméennes d'antan.

L'historiographie juive manifeste depuis toujours un certain malaise envers la politique coercitive de conversion et d'assimilation menée par les Hasmonéens. Graetz condamna les actes d'Hyrcan et déclara qu'ils avaient mené à la destruction de l'« État judaïque ». Doubnov, plus sensible, tenta, comme à son habitude, d'adoucir les aspérités de l'histoire et perçut les Iduméens comme « ayant eu tendance à se mélanger culturellement aux Juifs », tandis que Baron préféra, en abordant cette question délicate et « problématique», se réfugier dans le laconisme[1]. Les approches de l'historiographie sioniste et israélienne sont partagées : pour Klauzner, fier nationaliste, la conquête de l'Idumée et la conversion de ses habitants constituaient un acte positif de réparation d'un tort historique et la revanche d'une spoliation antérieure, le Néguev se trouvant sous le contrôle de la Judée aux temps du Premier Temple[2]. Aryeh Kasher, en revanche, l'un des spécialistes plus tardifs du royaume des Hasmonéens, sortit de ses gonds pour prouver que la conversion de masse des Iduméens n'avait pas été imposée par la force mais volontairement consentie. Il soutint que les Iduméens pratiquaient la circoncision bien avant leur conversion, et que tout être doué de raison devait reconnaître que la tradition juive s'était toujours opposée à la conversion forcée[3].

Les habitants des villes iduméennes étaient déjà parvenus à un stade d'hellénisation avancé, mais il est très probable qu'ils ne

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* II, p. 159 ; Doubnov, *Histoire du peuple-monde,* II, p. 73 ; Baron, *Histoire d'Israël,* I, p. 227.
2. Klauzner, *Histoire du Second Temple, op. cit.,* III, p. 87.
3. Aryeh Kasher, *Jews, Idumaens, and Ancient Arabs,* Tubingen, Mohr, 1988, p. 44-78.

pratiquaient pas la circoncision. La tradition des Sages du Talmud rejetait en effet la judaïsation par la contrainte, mais ce rejet fut adopté bien des années plus tard, soit seulement après la révolte des zélotes du Ier siècle de notre ère, quand l'imposition du judaïsme n'était plus de l'ordre du possible. En résumé, la conversion forcée telle qu'elle fut pratiquée aux temps des souverains hasmonéens, à la fin du IIe siècle avant J.-C, constituait une partie immanente de la politique juive et Hyrcan ne fut pas le seul à l'imposer. Son fils, Axistobule, annexa la Galilée au royaume de Judée en 104 avant J.-C. et contraignit les Ituréens, qui occupaient à l'époque toute la région du Nord, à se plier aux commandements du judaïsme. Josèphe raconte : « On l'appelait Philhellène, et il avait rendu de grands services à sa patrie : il avait fait la guerre aux Ituréens, et annexé une partie considérable de leur territoire à la Judée, forçant les habitants, s'ils voulaient demeurer dans le pays, à se circoncire et à vivre suivant les lois des Juifs. » Et, pour donner plus de poids à son témoignage, Josèphe cite aussi Strabon, qui écrivit : « C'était un homme équitable, et qui fut d'une grande utilité aux Juifs ; il agrandit, en effet, leur territoire, et leur annexa une partie du peuple des Ituréens, qu'il leur unit par le lien de la circoncision »[1].

Des Judéens avaient apparemment existé antérieurement en Galilée, mais celle-ci était habitée en grande majorité par les Ituréens, qui la contrôlaient, et son centre administratif se trouvait à Chalcis, au Liban. L'origine des Ituréens n'est pas connue. On peut penser qu'une partie d'entre eux était d'ascendance phénicienne, et une minorité peut-être issue de tribus arabes. Le territoire annexé par Aristobule s'étendait de Beït Shéan (Scythopolis) au sud jusqu'au-delà de Gush Halav (Giscala) au nord, soit sur la plus grande partie de la Galilée d'aujourd'hui, mis à part la zone côtière. La plupart des Ituréens, les Galiléens originaux, s'assimilèrent eux aussi à la société judéenne en expansion, et nombre d'entre eux devinrent des juifs inconditionnels. On sait que l'un des proches d'Hérode était dénommé Soaimos l'Ituréen[2]. Mais on ignore si Jean de Giscala, un dirigeant zélote du temps de la grande révolte, était, comme son frère ennemi Simon Bar Giora, issu d'une famille convertie.

1. Josèphe, *Antiquités,* livre XIII, p. 198-199.
2. *Ibid.,* livre XV, 186.

Alexandre Jannée, frère et héritier d'Aristobule, voulait lui aussi convertir les populations assujetties au cours de ses conquêtes. Mais il guerroya essentiellement contre les villes commerçantes hellénisantes situées le long des frontières de la Judée, dans lesquelles les tentatives de conversion remportèrent moins de succès. Les hellénisants, fiers de leur culture, étaient parfois prêts à accepter le judaïsme de leur plein gré, comme certains le firent le long des côtes du bassin méditerranéen, mais il semble qu'ils n'aient pas accepté la conversion forcée menée par les Hasmonéens, qui impliquait la perte des privilèges politiques et économiques que les *cités-polis* leur garantissaient. Selon Josèphe, la ville de Pela, située en Transjordanie, « fut détruite parce que les habitants refusaient d'adopter les coutumes nationales des Juifs[1] ». On sait aussi qu'Alexandre Jannée détruisit de fond en comble d'autres villes hellénistiques : Samarie, Gaza, Gdera et bien d'autres encore.

Hyrcan, son père, s'était déjà heurté à la problématique des conversions au cours de ses campagnes militaires. Quand il conquit la Samarie en 111 (ou 108) avant J.-C, il ne réussit pas à judaïser les Samaritains, dont une partie descendaient pourtant des Hébreux anciens et pratiquaient déjà fièrement le monothéisme : ils ne vénéraient pas les idoles, respectaient la sacralité du shabbat et pratiquaient la circoncision. Malheureusement, l'exogamie leur était interdite, leurs prières étaient quelque peu différentes et ils s'entêtaient à prier dans leur propre temple. Pour cette raison, Hyrcan décida de raser Sichem, la ville samaritaine la plus importante, et d'effacer de la surface de la terre leur temple proche du mont Garizim[2].

Le 21 du mois de Kislev du calendrier hébraïque, le jour de la destruction du temple samaritain, fut considéré, au cours de la

1. *Ibid.,* livre XIII, 247. Sur la fréquence des conversions forcées au cours de la révolte des zélotes, Josèphe mentionne le cas de deux étrangers qui demandèrent à se réfugier en Galilée et ajoute que « les Juifs ne voulaient point leur permettre de demeurer avec eux s'ils ne se faisaient circoncire ». Josèphe, *Vie,* 23. Voir aussi la façon dont le commandant romain Metilius réussit à sauver sa vie des mains des insurgés « parce qu'il promit de se faire juif, voire de se laisser circoncire ». *Guerre des Juifs,* livre II, 449.

2. Josèphe écrit : « [Hyrcan] occupa Samega et les localités voisines, puis Sikima [Sichem], Garizim et le pays des Chouthéens [des Samaritains] ; ceux-ci habitaient autour du temple bâti à l'image de celui de Jérusalem. [...] Ce Temple fut dévasté après deux cents ans d'existence. » *Antiquités,* livre XIII, 156-157.

longue tradition juive, comme un jour de fête où il était interdit de jeûner et de pleurer les morts, comme il est prescrit dans la Meguilat Ta'anit (le Rouleau des Jeûnes). Le souvenir du « Titus » juif, celui qui détruisit le temple des Samaritains, eut droit aussi à une place d'honneur dans la mémoire nationale israélienne : de nombreuses villes de l'État d'Israël attribuèrent avec fierté à une rue le nom de Jean Hyrcan, le prêtre victorieux de la lignée des Hasmonéens.

De l'aire hellénistique à la Mésopotamie

Il ne serait pas exagéré de dire que, sans la symbiose entre le judaïsme et l'hellénisme, qui contribua par-dessus tout à transformer le monothéisme juif en une religion dynamique et prosélyte pendant plus de trois cents ans, le nombre de juifs dans le monde serait resté plus ou moins égal à celui des Samaritains d'aujourd'hui. La civilisation grecque métamorphosa et enrichit la haute culture du royaume de Judée, et, conséquence de cette démarche historique, la religion juive prit son envol sous l'aile protectrice des Hellènes ; en leur compagnie, elle partit pour sa longue marche autour du bassin méditerranéen.

Les campagnes de conversion menées par les Hasmonéens ne représentaient qu'une part d'un phénomène plus important qui commença à se cristalliser au début du IIe siècle avant J.-C. L'élan prosélyte du monothéisme juif s'étendit sur un monde païen ébranlé par la remise en cause initiale de ses valeurs et croyances, et réussit à s'imposer comme l'une des composantes qui préparèrent le terrain à l'avènement de la grande révolution chrétienne. Le judaïsme n'entretint pas un corps de missionnaires professionnels, comme allait le faire très rapidement sa cadette et rivale, mais, à la faveur du contact avec les philosophies développées par les écoles stoïciennes ou épicuriennes, une littérature nouvelle s'épanouit en son sein qui témoigne de sa profonde aspiration à conquérir les âmes.

Comme l'on sait, Alexandrie était l'un des principaux centres culturels du monde hellénistique, voire le plus important : ce n'est pas un hasard si en sortit, au IIIe siècle avant J.-C. déjà, l'impulsion ayant conduit à la traduction de l'Ancien Testament en *koinè* grecque. Le Talmud de Babylone autant que l'essai appelé Lettre d'Aristée attribuent l'initiative de cette traduction à Ptolémée II

Philadelphe. Des doutes subsistent quant à savoir si la Septuaginta (la Septante, version grecque de l'Ancien Testament) fut vraiment écrite sur ordre du roi égyptien, mais l'entreprise ne pouvait en aucun cas se faire d'un seul coup et rapidement. Il est plus probable que la traduction complète de la Bible se prolongea sur de nombreuses années et qu'un grand nombre d'érudits juifs y participèrent. Ce projet est néanmoins révélateur de la symbiose substantielle qui commença à se tisser entre le judaïsme et l'hellénisme et de la transformation du judaïsme en une religion définitivement polyglotte.

Cette traduction fut-elle entreprise dans le but de diffuser le monothéisme au sein des peuples étrangers ? Les chercheurs israéliens rejettent cette hypothèse et prétendent que, les juifs ne connaissant pas l'hébreu et ne parlant que le grec, la traduction leur était destinée. Mais comment se fait-il que les croyants juifs aient ignoré leur propre langue « nationale » à un stade si précoce après leur « départ en Exil » ? Était-ce parce qu'ils ne la parlaient déjà plus quand ils résidaient encore dans leur « patrie » ? Ou bien la majorité d'entre eux étaient-ils des convertis hellénisants qui ne connaissaient même pas l'araméen, la langue parlée par la plupart des habitants de la Judée ?

Autant la réponse nous est inconnue, autant il est impossible de mettre en doute le fait que cette traduction et ses nombreuses reproductions servirent, en dépit de l'inexistence de l'imprimerie, de tremplin à la diffusion de la foi juive parmi les élites intellectuelles installées autour de la Méditerranée. L'importance de cette traduction transparaît chez Philon d'Alexandrie, le philosophe qui fut peut-être le premier à souder avec talent le logos stoïco-platonicien avec le judaïsme. Au cours des premières décennies de l'ère chrétienne, il s'exprima ainsi : « C'est pourquoi, jusqu'à nos jours, une fête et une panégyrie sont célébrées chaque année dans l'île de Pharos [où, d'après la tradition, la Septante fut rédigée], pour laquelle non seulement les Juifs, mais quantité d'autres personnes font la traversée, à la fois pour vénérer le lieu où cette traduction a jeté sa première clarté et pour rendre grâce à Dieu de cet antique bienfait toujours renaissant [...] tellement nos lois se montrent dignes d'envie et précieuses aussi bien pour les simples particuliers que pour les gouvernants. [...] Chaque peuple, à mon avis, abandonnerait ses lois propres et, envoyant promener ses coutumes ancestrales, se mettrait à respecter notre seule Loi. Car lorsque l'éclat de nos lois s'accompagnera de la prospérité de

notre nation [*ethnos*], elles feront rentrer les autres dans l'ombre comme fait le soleil levant pour les étoiles[1]. »

On se permettra de remarquer que le terme *ethnos* employé par Philon, aussi bien que celui de *phylon* ou le *phylé* chez Josèphe, indique déjà à ce stade une communauté de culte en voie d'expansion et non pas une « communauté d'origine » fermée et repliée sur elle-même (qui évidemment n'a rien à voir avec la « nation » au sens moderne du terme). La conversion, aux yeux du philosophe d'Alexandrie, constitue un développement logique et bienvenu qui renforce d'un point de vue démographique la « nation » à laquelle il appartient, c'est-à-dire son « ethnie ».

Ce développement se situe au stade historique où le caractère spécifique du monothéisme en plein épanouissement commence, sous l'influence de l'hellénisme, à corroder les anciennes définitions identitaires. Auparavant, la plupart des cultes païens concordaient plus ou moins avec les divisions en sous-groupes culturels-linguistiques - c'est-à-dire avec les «peuples», les «petits peuples », les villes ou les tribus - qui s'y raccrochaient. Mais à partir de ce moment se dénoue progressivement le lien antérieur entre les caractéristiques de culture et de langue quotidiennes et la configuration de la foi[2]. Philon, par exemple, ne parlait ni l'hébreu ni l'araméen, malgré sa grande érudition, ce qui ne diminua en rien sa dévotion pour l'enseignement de Moïse, qu'il connaissait, comme beaucoup d'autres fidèles juifs, grâce à cette même traduction tant prisée. On peut aussi penser qu'une partie de ses écrits étaient destinés à convaincre les non-juifs de changer leurs modes de vie et de rejeter leurs « coutumes ancestrales ».

La Septante servit de point de départ hésitant à la prédication religieuse juive qui prit sa pleine expression dans les essais appelés en hébreu les « Livres extérieurs » (Livres deutérocanoniques). La Lettre d'Aristée, qui s'y réfère directement, fut écrite en grec deux cents ans avant J.-C. par un croyant juif d'Alexandrie[3]. Il est possible qu'Aristée fut le nom de son auteur, mais il est aussi possible que ce dernier ait intentionnellement pris un

1. Philon d'Alexandrie, *De Vita Mosis,* II, 41-42, Paris, Cerf, 1967, p. 211.

2. A propos de ce processus, analysé à l'aide d'un appareil conceptuel différent du nôtre, voir Cohen, « From ethnos to ethno-religion », in *The Beginnings of Jewishness, op. cit.,* p. 109-139.

3. Voir André Pelletier (dir.), *Lettre d'Aristée à Philocrate,* Paris, Cerf, 1962.

nom grec typique, celui d'un des gardes du corps du pharaon Ptolémée II Philadelphe, de façon à se rendre plus convaincant aux yeux de ses lecteurs hellènes. A part la reconstitution légendaire de la traduction, la lettre attaque le paganisme et glorifie la foi juive en recourant à une allégorie. Quand l'essayiste rapporte, par exemple, les principes fondamentaux du judaïsme, il ne mentionne absolument pas la circoncision afin de ne pas effrayer les incirconcis, et surtout il préfère partir dans une description idyllique et utopique des merveilles de Jérusalem et de son Temple. Tout le texte met en valeur la supériorité de la sagesse des érudits juifs sur celle des philosophes grecs, adeptes du paganisme. Mais, paradoxalement, cette supériorité se fonde sur les principes de la pensée grecque et l'auteur anonyme semble parfois la maîtriser mieux que la pensée judaïque.

On retrouve une rhétorique semblable dans un essai appelé la Troisième Sibylle, une œuvre rédigée au IIe siècle avant J.-C. selon l'avis de la majorité des chercheurs, et qui fut aussi remaniée à Alexandrie parce que, comme dans la Lettre d'Aristée, les cultes égyptiens des animaux qui y figurent font l'objet d'une condamnation absolue. La prédication en faveur de la religion juive y prend la forme déguisée d'un poème déclamé par une prophétesse et oracle de la tradition grecque, stratégie audacieuse qui dénote une parfaite intégration au milieu hellénistique. L'auteur de la Sibylle, un écrivain missionnaire qui s'adresse à tout être humain créé à l'image de Dieu, lui prédit que, dans le futur, le peuple du grand Dieu se fera le guide des modes de vie de tous les mortels[1]. Le paganisme est vil et bas mais, à son opposé, la croyance juive représente l'enseignement de la justice, de la fraternité et de la charité. Les païens sont contaminés par la pédérastie, alors que les juifs résistent aux tentations et s'éloignent des impuretés. C'est pourquoi ceux qui se prosternent devant le bois et la pierre doivent adopter la vraie foi, sinon ils seront punis par les foudres de la colère divine.

La confiance juive en soi manifestée dans cette œuvre s'affirme parallèlement aux réussites et à la montée en puissance de la dynastie des Hasmonéens. L'essai Sagesse de Salomon, datant apparemment du début du Ier siècle avant J.-C, confirme lui aussi le lien entre le désir de convertir les étrangers, répandu dans les

1. Cf. Valentín Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle,* Paris, Mouton, 1970.

commiinautés d'Egypte, et la passion prosélyte partagée par les souverains judéens. La première partie de l'essai, écrite en hébreu et d'origine judéenne, révèle un caractère visionnaire, alors que la seconde partie, de nature plus philosophique et rédigée en grec, est d'origine alexandrine. Le mépris à l'égard du culte des animaux y est tout aussi manifeste et le dénigrement de la vénération des statuettes en constitue l'axe principal. Comme la Troisième Sibylle, Sagesse de Salomon mêle la multiplicité des cultes divins à la vie adultérine et à la débauche immorale et inconsciente pour lesquelles, finalement, les pécheurs devront payer un prix élevé.

Les destinataires de la flagornerie religieuse exprimée dans cet essai sont bien les non-juifs, essentiellement des souverains et des rois, selon une rhétorique entièrement inspirée de la tradition grecque. Les principes du logos stoïcien sortent de la bouche de Salomon le Sage, dont le discours est étayé par des allégories empruntées à la philosophie de Platon[1].

On pourra trouver d'autres textes clairement marqués par la prédication pour la religion juive ou pour une approche universaliste de la divinité : Joseph et Asenath, les Additions à Daniel, les Pseudo-Phocylides et d'autres encore recèlent maintes remarques tentant de persuader le lecteur de la supériorité du monothéisme abstrait, avec Dieu tout-puissant en son centre[2]. Cette « propagande », qui se faisait surtout dans le cadre des synagogues, dont le nombre allait croissant - des centres de prière attractifs que même les non-juifs aimaient fréquenter -, porta ses fruits. On a déjà remarqué que Philon ne cachait pas sa fierté face à l'augmentation du nombre des juifs. Josèphe, l'historien qui vécut une génération après le philosophe d'Alexandrie, résume, au Ier siècle de notre ère, en d'autres termes mais dans le même sens : « [...] Les lois ont été approuvées par nous et se sont attiré de plus en plus la faveur de tous les autres hommes. Les premiers, les philosophes grecs, s'ils conservèrent en apparence les lois de leur patrie, suivi-

1. Voir Daniel Doré, *Le Livre de la Sagesse de Salomon,* Paris, Cerf, 2000. Il faudrait aussi ajouter que, dans le second Livre des Maccabées, composé à la fin du Ier siècle avant J.-C., la merveilleuse légende sur Antiochos IV Épiphane « le méchant » mentionne que, à la fin de ses jours, ce dernier se laissa persuader de la justesse du judaïsme, se convertit et partit diffuser sa nouvelle religion.

2. Sur Pseudo-Phocylides, voir la traduction anglaise accompagnée des commentaires de Walter T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides,* New York, Walter de Gruyter, 2005.

rent Moïse dans leurs écrits et dans leur philosophie, se faisant de Dieu la même idée que lui, et enseignant la vie simple et la communauté entre les hommes. Cependant, la multitude aussi est depuis longtemps prise d'un grand zèle pour nos pratiques pieuses, et il n'est pas une cité grecque ni un seul peuple barbare où ne se soit répandue notre coutume du repos hebdomadaire, et où les jeûnes, l'allumage des lampes et beaucoup de nos lois relatives à la nourriture ne soient observés. Ils s'efforcent aussi d'imiter et notre concorde et notre libéralité et notre ardeur au travail dans les métiers et notre constance dans les tortures subies pour les lois. Car ce qui est le plus étonnant, c'est que, sans le charme ni l'attrait au plaisir, la loi a trouvé sa force en elle-même, et, de même que Dieu s'est répandu dans le monde entier, de même la loi a cheminé parmi tous les hommes[1]. »

Les livres de Josèphe ne font pas seulement l'apologie du judaïsme, ils traduisent aussi clairement un penchant missionnaire. Dans *Contre Apion,* d'où provient la citation ci-dessus, Josèphe raconte avec orgueil que « beaucoup d'entre eux [les Grecs] ont adopté nos lois ; quelques-uns y ont persévéré, d'autres n'ont pas eu l'endurance nécessaire et s'en sont détachés ». Il met aussi en valeur le fait que « quiconque veut venir vivre chez nous sous les mêmes lois, le législateur l'accueille avec bienveillance, car il pense que ce n'est pas la race seule, mais aussi leur morale qui rapprochent les hommes[2] ». D'ailleurs, il n'hésite pas à vanter la Bible comme étant la source de la sagesse grecque et à prétendre que Pythagore et Platon, par exemple, apprirent à connaître la divinité à travers Moïse. A son avis, l'animosité contre les juifs provient, entre autres choses, du fait qu'un bon nombre «nous ont jalousés en voyant combien elle [notre religion] trouvait de zélateurs[3] ».

Il est bien évident que tout le monde ne se convertit pas, comme le souhaitait avec ferveur l'historien juif, mais il est fort probable que le rapprochement d'une masse de « peuples » à la religion juive et la conversion totale d'une fraction importante d'entre eux entraînèrent la formation d'une population de centaines de milliers voire de millions de juifs sur l'aire sud-orientale du bassin méditerranéen.

1. Flavius Josèphe, *Contre Apion,* livre II, 39.
2. *Ibid.,* livre II, 10 et 28.
3. *Ibid.,* livre I, 25.

À Damas, centre hellénistique florissant dont l'importance n'était inférieure qu'à celle d'Alexandrie, l'adhésion au judaïsme atteignait même un taux plus élevé qu'en Egypte. Josèphe nous transmet dans *La Guerre des Juifs* que, quand les habitants de la ville voulurent massacrer les juifs y résidant, ils hésitèrent à le faire, car « ils craignaient seulement leurs propres femmes, qui toutes, à peu d'exceptions près, étaient gagnées à la religion juive, aussi tout leur souci fut-il de tenir secret leur dessein[1] ». Il ajoute, à propos des juifs d'Antioche, que, grâce à la bienveillance des souverains à leur égard, leur nombre augmenta et qu'ils enrichirent la décoration de leur temple de maints objets de valeur et de cadeaux. « Bien plus, ils attirèrent successivement à leur culte un grand nombre de Grecs, qui rirent dès lors, en quelque façon, partie de leur communauté[2]. »

La popularité du judaïsme avant et après le début de l'ère chrétienne s'étendait même au-delà de l'aire du bassin méditerranéen. Josèphe rapporte dans les *Antiquités judaïques* l'histoire extraordinaire de l'adhésion à la foi de Moïse des souverains du royaume d'Adiabène (Hadyab) au IER siècle après J.-C.[3]. Cette conversion est confirmée par d'autres sources, et l'on ne peut mettre en doute les grandes lignes de cette aventure.

Le royaume d'Adiabène s'étendait, au nord du Croissant fertile, sur une région correspondant plus ou moins au Kurdistan et au sud de l'Arménie actuels. À la suite de l'activité missionnaire de juifs, Izatès, son prince héritier bien-aimé, se convertit, tout comme sa mère, la reine Hélène, autre personnalité importante du royaume. Un commerçant du nom d'Ananias fut à l'origine de la conversion d'Izatès et d'Hélène, ayant persuadé le prince qu'il suffisait de se conformer à tous les commandements, à l'exception de la circoncision, pour devenir juif. Mais quand Izatès devint roi, Éléazar, un prédicateur incorruptible venu de Galilée, exigea de lui qu'il se fasse circoncire pour compléter les commandements de la conversion, et Izatès s'y résolut. Josèphe ajoute que l'adhésion de la dynastie royale au judaïsme suscita un grand mécontentement au sein de l'aristocratie d'Adiabène et que les mécontents fomentèrent une révolte contre le roi. Izatès le judaïsé la réprima

1. Josèphe, *La Guerre des Juifs,* livre II, 559.
2. *Ibid.,* livre VII, 43.
3. Josèphe, *Antiquités,* livre XX, 17-95. Au Ier siècle de l'ère chrétienne, il y eut aussi une royauté juive en Arménie.

et mit à mort ses ennemis païens ; de plus, son frère Monobaze II, qui lui succéda, se convertit lui aussi, ainsi que tous les autres membres de la famille royale. Hélène la reine juive partit en pèlerinage à Jérusalem accompagnée de son fils, fit une donation importante aux Judéens pour compenser les dégâts causés par la grande sécheresse de l'année courante et rut même enterrée dans la ville sainte, où elle s'était fait construire un « caveau des rois » d'une grande splendeur. Les fils d'Izatès partirent également faire leurs études et se marier dans la ville sainte de Judée.

Les rois convertis d'Adiabène n'émerveillèrent pas uniquement Josèphe, puisque leur nom resta gravé et révéré dans les chroniques de la tradition juive. Le nom de Monobaze (Monbaz) est cité dans Bereshith Rabba, dans Yoma et dans Baba Barra, ainsi que dans d'autres commentaires. Il est, en revanche, difficile de déterminer à quel point le judaïsme se répandit à l'intérieur du royaume et des couches profondes de la population d'Adiabène. Dans son introduction à *La Guerre des Juifs,* Josèphe raconte que les Adiabéniens furent mis au courant de la révolte des zélotes par la version en araméen de son propre livre ce qui signifie que le royaume comptait un assez grand nombre de lecteurs convertis qui s'intéressaient au sort de la grande révolte de Judée. On peut supposer que l'inquiétude suscitée par la conversion de la dynastie royale parmi une partie des membres de l'aristocratie provenait de leur souci que cela n'entraîne un éventuel changement de normes concernant les mécanismes d'administration du royaume. Il est aussi possible que les rois d'Adiabène se soient convertis pour bénéficier du soutien des nombreux juifs et des judaïsants de Mésopotamie afin de pouvoir prendre la direction de ce grand empire[2]. Ce ne fut pas un hasard si des recrues adiabéniennes participèrent à la révolte des zélotes contre les Romains et si quelques princes de leur dynastie royale furent emmenés en captivité à Rome.

Le royaume d'Adiabène constitua la première entité politique à se convertir au judaïsme en dehors du pays de Judée, mais il ne fut pas la dernière. Ce cas, grâce auquel une importante commu-

1. « [...] les Adiabéniens savent exactement, grâce à mes recherches, l'origine de la guerre. » Josèphe, *La Guerre des Juifs,* livre I, préambule, 4.

2. Il est conseillé de consulter l'article de Jacob Neusner, « The conversion of Adiabene to Judaism », *Journal of Biblical Literature,* LXXXIII, 1964, p. 60-66.

nauté juive se créa pour subsister jusqu'aux temps modernes, ne resta pas isolé.

Prosélytisme juif dans l'Empire romain

Si les conquêtes d'Alexandre avaient créé une aire hellénistique ouverte, l'expansion de Rome et la formation de son énorme empire vinrent compléter ce processus. Dès lors, les divers mondes culturels situés autour de la mer Méditerranée se laissèrent entraîner par les dynamiques tendant à les mélanger pour y faire fusionner des phénomènes nouveaux. A cette époque, les côtes de la mer Méditerranée se rapprochèrent et le passage entre l'est et l'ouest devint plus facile et plus rapide. La construction de cet univers ouvrit des perspectives nouvelles à l'expansion du judaïsme, qui, en effet, se renforça, et à son apogée il englobait de 7 à 8 pour cent de la population de l'Empire, en majorité des citadins. Le qualificatif de « juif » cessa de caractériser spécifiquement les ressortissants de la Judée, comme cela a déjà été spécifié, et fut appliqué à tous les convertis ainsi qu'à leurs descendants.

Au faîte de l'expansion du judaïsme, au début du IIIe siècle de l'ère chrétienne, Dion Cassius rendit compte de ces importants changements historiques en notant de façon catégorique : « Je ne connais pas l'origine de ce second nom [juif] ; mais il s'applique à d'autres hommes qui ont adopté les institutions de ce peuple, quoiqu'ils lui soient étrangers[1] [...].» Le théologien chrétien Origène, qui vécut presque à la même époque, ajouta : « Le nom *Ioudaios* n'est pas le nom d'une *ethnie* mais d'un choix (de mode de vie). Car s'il y avait quelqu'un qui n'était pas de la nation des Juifs, un gentil, mais qui acceptait les mœurs des Juifs et ainsi devenait un prosélyte, cette personne serait de façon appropriée appelée *Ioudaios*[2]. » Pour comprendre comment ces deux érudits en vinrent à mettre en valeur ces mêmes importantes caractéristiques, il convient de revenir en arrière pour suivre le développement du discours utilisé à Rome depuis le début de l'Empire.

La première mention du judaïsme retrouvée dans la documentation romaine est liée à la conversion, et une partie des observations de cette littérature concernant les juifs qui ne sont pas des habi-

1. Dion Cassius, *Histoire romaine,* XXXVII, 17.
2. Cité dans Cohen, *The Beginnings of Jewishness, op. cit.,* p. 134.

tants de la Judée sera liée à cette question centrale. Si des actes d'hostilité à l'encontre des juifs éclataient de temps en temps à Rome, ils résultaient principalement des prêches que menaient ces derniers en faveur de leur religion. Les Romains étaient essentiellement des polythéistes convaincus, tolérants à l'égard d'autres croyances ; la pratique de la religion juive était permise par la loi *(religio licità)*. De ce fait, le principe de l'unicité monothéiste était incompréhensible à Rome, et l'était encore plus la volonté obstinée de faire adhérer d'autres croyants à cette religion et de les amener ainsi à renoncer aux croyances et aux coutumes de leurs parents. Pendant longtemps, la conversion n'a pas suscité d'hostilité, mais il apparut bientôt qu'elle entraînait le reniement des dieux de l'Empire de la part du prosélyte, ce qui fut perçu comme une menace pour l'ordre politique existant.

Selon Valerius Maximus, un contemporain d'Auguste, des juifs et des astrologues furent expulsés de Rome en 139 avant J.-C. et renvoyés chez eux parce qu'ils « essayaient d'infecter les coutumes romaines avec leur culte à Jupiter Sabazius[1] ». Il convient de se rappeler qu'exactement à la même époque la dynastie prédicatrice des Hasmonéens consolidait son pouvoir à Jérusalem et qu'en l'an 142 une délégation diplomatique menée par Simon, le fils de Mattathias, arrivait à Rome pour conclure une alliance avec ses dirigeants. Le monothéisme juif d'alors amorçait son mouvement d'expansion, ce qui augmenta sa confiance en lui-même et son sentiment de supériorité à l'égard des païens.

On ne possède aucune information sur la provenance de ces prêcheurs juifs. Les points de vue sur la signification de l'expression « Jupiter Sabazius » sont également partagés. Il est possible d'y voir une référence à un culte de syncrétisme juif et païen, mais il est plus probable que « Jupiter » désigne Dieu et que « Sabazius » signifie *sabaoth*, soit « les armées » ou « le shabbat » en hébreu. Vairon, le brillant érudit, identifiait déjà Jupiter au Dieu juif et affirmait que « le nom par lequel il était nommé ne faisait aucune différence tant qu'on comprenait qu'il était question de la même chose[2] ».

1. Dans un autre résumé des paroles de Valerius Maximus, il est écrit : « Ce même Hispalus a exilé les Juifs de Rome parce qu'ils tentaient de transmettre leurs rites sacrés aux Romains, et il fit détruire leurs autels privés élevés sur des lieux publics. » Voir Stern (dir.), *Greek and Latin Authors, op. cit.*, I, p. 358.

2. *Ibid.*, p. 210.

Ce ne fut pas non plus l'unique expulsion de juifs de Rome due aux campagnes de conversion : en l'an 19 de notre ère, sous l'empereur Tibère, des juifs et d'autres croyants furent chassés de la capitale, et cette fois en nombre important. Tacite raconte dans ses *Annales* qu'« on s'occupa aussi de bannir les superstitions égyptiennes et judaïques. Un sénatus-consulte ordonna le transport en Sardaigne de quatre mille hommes, de la classe des affranchis, infectés de ces erreurs et en âge de porter les armes[1] ». D'autres historiens donnent une description similaire. Suétone précise que « la jeunesse juive fut répartie, sous prétexte de service militaire, dans des provinces malsaines[2] ». Dion Cassius rapporte un peu plus tard que, « lorsque les Juifs vinrent en grand nombre à Rome et eurent converti un grand nombre de personnes à leurs idées, Tibère bannit la plupart d'entre eux[3] ». Josèphe, dans ses *Antiquités judaïques,* ajoute au tableau une touche exotique. Selon sa version, quatre juifs auraient persuadé une aristocrate convertie du nom de Fulvia de faire une donation d'or au temple de Jérusalem, mais, au lieu d'envoyer l'argent à sa destination, les quatre compères se le seraient approprié. Tibère, ayant eu vent de l'affaire, décida de punir collectivement tous les croyants juifs résidant à Rome[4].

La troisième expulsion eut lieu au temps de Claude, en l'an 49 de notre ère. Bien que cet empereur ait été considéré comme favorable aux juifs, Suétone nous rapporte que, « comme les Juifs se soulevaient continuellement, à l'instigation d'un certain Chrestos, il les chassa de Rome[5] ». A cette période, on ne faisait pas encore vraiment de distinction entre le christianisme et le judaïsme, et il est possible qu'il soit question d'une expansion monothéiste juive-chrétienne encore mal différenciée. Des sectes juives-chrétiennes ou juives-païennes subsistaient entre les deux religions et, jusqu'en l'an 64 après J.-C, la loi romaine ne faisait pas la distinction entre elles. En ce qui concerne cet événement spécifique, on en ignore l'essentiel puisque Dion Cassius écrit justement que Claude ne bannit pas les juifs : « Les Juifs étant de nouveau devenus trop

1. Tacite, *Annales,* II, 85, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 130.
2. Suétone, « Tibère », in *Vies des douze Césars,* II, 36, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 30.
3. Dion Cassius, *Histoire romaine,* LVII, 18.
4. Josèphe, *Antiquités judaïques,* livre XVIII, 82-84.
5. Suétone, « Claude », in *Vies des douze Césars, op. cit.,* XXV, p. 134.

nombreux pour qu'on pût, attendu leur multitude, les expulser de Rome sans occasionner des troubles, il ne les chassa pas, mais il leur défendit de s'assembler pour vivre selon les coutumes de leurs pères[1]. »

Cicéron se référait au grand nombre de juifs à Rome au Ier siècle avant J.-C, et l'on sait aussi qu'un groupe important de fidèles de Yahvé participa aux obsèques de Jules César. Ainsi peut-on remarquer la présence massive des juifs à Rome bien avant l'an 70 de notre ère, sans aucun rapport avec l'imaginaire des « expulsions du peuple » à la suite de la destruction du Temple et de la révolte de Bar Kokhba. Cette importante représentation juive ne s'explique, selon la majorité des témoignages romains, que par les succès remportés dans la diffusion de la religion judaïque. Le malaise du pouvoir ainsi que l'insatisfaction grandissante d'une partie importante des intellectuels latins face à ce phénomène se renforcèrent à mesure que le processus de conversion prit de l'ampleur.

Le grand poète Horace tourna en dérision la passion de conversion des juifs dans un de ses poèmes : « J'appellerai à mon secours toute la troupe des poètes (nous sommes de beaucoup les plus nombreux), et, comme font les Juifs, nous te forcerons bien à marcher avec nous[2]. » Cette phrase nous renseigne sur le caractère missionnaire du judaïsme de l'époque. Le philosophe Sénèque, incisif, considérait les juifs comme un peuple maudit parce que leurs dirigeants «avaient gagné une telle influence qu'ils sont maintenant accueillis partout dans le monde. Les vaincus imposèrent leurs lois à leurs vainqueurs[3] ». Tacite, qui n'appréciait pas vraiment les juifs, détestait encore plus les convertis et s'insurgeait contre eux : « Car tout vaurien qui reniait le culte de ses pères apportait aux Juifs contributions et pièces de monnaie, et ce fut une source d'accroissement pour leur puissance. [...] Ils ont institué la circoncision pour se reconnaître à ce signe distinctif. Ceux qui adoptent leur religion [les prosélytes] suivent la même pratique, et les premiers principes qu'on leur inculque sont le mépris

1. Dion Cassius, *Histoire romaine,* LX, 6.

2. Horace, « Satires », I, 4, in *Œuvres d'Horace,* Paris, Flammarion, 1967, p. 161.

3. Sénèque, *De la superstition,* VI, 11, cité *in* Stern (dir.), *Greek and Latin Authors, op. cit.,* II, p. 431.

des dieux, le reniement de leur patrie et l'idée que parents, enfants, frères et sœurs sont des choses sans valeur[1]. »

Juvénal, dans ses *Satires* du début du IIe siècle de notre ère, d'un ton particulièrement sarcastique, ne cachait pas son profond mépris pour le mouvement d'adhésion au judaïsme qui touchait les meilleurs de la société romaine et en fit une description détaillée, tout en tournant en dérision cette mode des conversions, populaire chez les Romains de l'époque : « Quelques-uns ayant reçu du sort un père dont la superstition observe le sabbat, n'adorent rien que la puissance des nuages et du ciel, et la chair humaine n'est pas pour eux plus sacrée que celle du porc, dont leur père s'est abstenu. Bientôt même, ils retranchent leur prépuce ; accoutumés à dédaigner les lois de Rome, ils n'étudient, ils n'observent, ils ne craignent que tout ce droit judaïque transmis par Moïse dans un livre mystérieux, se gardant de montrer le chemin à ceux qui ont un autre culte, ne guidant dans la recherche d'une source que les seuls circoncis. Mais le responsable, c'est le père, qui a donné à la fainéantise et laissé entièrement hors de la vie un jour sur sept[2]. »

A la fin du IIe siècle, le philosophe Celse, connu pour son dédain à l'égard des chrétiens, manifesta une plus grande indulgence à l'égard des juifs. Mais, à cause du flux continu des conversions et de l'abandon des croyances anciennes, il exprima sans retenue son hostilité envers la masse des convertis. Il consignait en note à lui-même : « Si donc, en vertu de ce principe, les Juifs gardaient jalousement leur propre loi, on ne saurait les blâmer, mais bien plutôt ceux qui ont abandonné leurs traditions pour adopter celles des Juifs[3]. »

La conversion inquiétait donc le pouvoir romain et provoquait des réactions de répulsion au sein d'une partie notable de ses clercs les plus renommés. Elle les gênait parce que le judaïsme était devenu très attirant pour de vastes cercles. Toutes les raisons ancrées dans les mentalités et la pensée intellectuelle qui feront un peu plus tard de la chrétienté un pôle d'attraction et constituent

1. Tacite, *Histoires, op. cit.*, V, 5, tome II, p. 296.

2. Juvénal, *Satires*, XIV, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 176. La description du père qui observe le shabbat jusqu'à la circoncision du fils nous laisse un témoignage poignant de la progression du processus de conversion au judaïsme.

3. Cité *in* Origène, *Contre Celse*, livre V, 41, Paris, Cerf, 1969, tome III, p. 121-122.

le secret de sa victoire étaient déjà contenues dans la réussite temporaire du judaïsme. Les Romains traditionalistes et conservateurs, clairvoyants sur la longue durée, se sentirent menacés et exprimèrent leurs angoisses face à ce que le futur leur réservait.

La crise dans un climat culturel hédoniste, l'absence de valeurs collectives consolidées par une croyance fédératrice et la corruption rampante au sein des structures du pouvoir impérial en expansion invitaient à l'instauration de systèmes normatifs plus serrés et de cadres rituels plus stables, que la religion juive sut assurer avec succès. Le repos du shabbat, la conception du salaire et de la récompense, la croyance dans le monde de l'au-delà et surtout l'espoir transcendant en la résurrection des morts constituaient des éléments attractifs, dotés d'une grande force de persuasion, encourageant l'adoption de la foi et de la divinité juives.

Il ne faut pas oublier que le judaïsme procurait aussi un rare sentiment d'appartenance communautaire, dont le monde impérial en expansion, facteur de désintégration des identités et des traditions anciennes, avait un besoin croissant. L'adaptation au système des commandements nouveaux ne se fit pas sans difficulté, mais l'adhésion au peuple élu et sacré était à l'origine d'un sentiment de valorisation par la différence dont le prix élevé compensait l'effort consenti. La dimension générique de ce processus est d'un intérêt particulier : les femmes se firent le fer de lance de ce vaste mouvement de conversion.

On a vu dans le passage du livre de Josèphe sur Damas à quel point le judaïsme avait gagné en popularité auprès des femmes de la ville, de même que le rôle important joué par Hélène, la reine du royaume d'Adiabène, dans la conversion de la dynastie royale. Ce n'est pas un hasard non plus si, dans le Nouveau Testament, Paul de Tarse (saint Paul) prit un disciple qui était « fils d'une femme juive fidèle et d'un père grec » (Actes des Apôtres 16, 1). A Rome également, ce furent les femmes qui se rapprochèrent le plus facilement de l'enseignement de Moïse. Le poète Martial, qui s'installa dans la métropole en provenance de la péninsule Ibérique, se moquait, dans ses épigrammes, des femmes qui respectaient le shabbat[1]. La documentation épigraphique des catacombes juives n'indique pas moins de femmes converties que d'hommes. On note en particulier l'inscription concernant Paulla Veturia, qui

1. Martial, *Les Épigrammes,* livre IV, 4, Paris, Garnier, 1931, tome I, p. 195.

était la « matrone » de deux synagogues et prit le nom de Sarah après sa conversion[1]. Fulvia aussi - qui fut la cause, d'après Josèphe, de l'expulsion de Rome en l'an 19 après J.-C. - était complètement convertie. Pomponia Graecina, la femme d'Aulus Plautius, le fameux stratège conquérant de la province romaine de Britannia, fut citée en justice et répudiée par son mari pour avoir épousé la foi juive (ou peut-être chrétienne). L'impératrice Poppea Sabina, la seconde femme de Néron, se rapprocha de la religion juive et ne cacha pas le soutien qu'elle lui apportait. Ces femmes et beaucoup d'autres diffusèrent au sein de la haute société romaine le judaïsme, dont de nombreux indices confirment la popularité au sein des classes inférieures de la ville, ainsi que parmi les soldats et les esclaves affranchis[2]. Depuis Rome, la religion juive infiltra les régions d'Europe conquises par les Romains, comme les territoires slaves ou allemands, le sud de la Gaule et l'Espagne.

La centralité des femmes dans le processus de conversion peut sans doute témoigner de l'intérêt féminin particulier à instaurer un système de valeurs nouvelles face aux anciennes relations conjugales. Les règles de la pureté familiale gagnèrent leur préférence par rapport aux pratiques de la vie quotidienne païenne. Ce phénomène peut aussi s'expliquer par le fait que les femmes n'avaient pas à subir la circoncision, commandement sévère qui suscitait une grande réticence chez les convertis. De plus, au II[e] siècle de notre ère, entre autres restrictions imposées aux juifs, Hadrien interdit la pratique de la circoncision ; son successeur Antonin le Pieux, s'il rétablit le droit de circoncire les fils, interdit, pour enrayer le flux des conversions, de la pratiquer sur les fils de ceux qui n'étaient pas eux-mêmes enfants de juifs. Ce fut un facteur supplémentaire à l'origine de la formation d'une nouvelle catégorie grandissante, parallèle à l'expansion des convertis intégraux, qui prit le nom de « craignant-Dieu », nom qui semble être une

1. Voir le travail de maîtrise de Nurit Meroz, *La Conversion dans l'Empire romain aux premiers siècles de notre ère* (en hébreu), Tel-Aviv, Université de Tel-Aviv, 1992, p. 29-32. Il y a très peu de noms hébraïques inscrits sur les quelques centaines de tombeaux de juifs, la majorité des noms étant grecs ou latins.

2. De nombreux convertis étaient des esclaves ou des esclaves affranchis. Dans les familles juives ou en voie de judaïsation, il était obligatoire de circoncire les esclaves et de convertir sa famille. Voir *ibid.*, p. 44.

mutation du concept biblique de « craignant-Yahvé » (en grec *sebomenoi* et en latin *metuentes*)[1].

Ces « demi-convertis » vinrent grossir les rangs des larges cercles périphériques entourant le noyau dur du judaïsme ; ils participaient aux cérémonies du culte, se réunissaient dans les synagogues, mais n'étaient pas soumis à tous les devoirs religieux. Josèphe les mentionne à plusieurs reprises et définit la femme de l'empereur Néron comme « craignant-Dieu ». Ce concept se retrouve dans des inscriptions sur des vestiges de synagogues et des catacombes découvertes à Rome.

Le Nouveau Testament confirme également leur présence massive : « Or, il y avait en séjour à Jérusalem des Juifs, hommes pieux, de toutes les nations qui sont sous le ciel » (Actes des Apôtres 2, 5). Quand saint Paul arriva à Antioche, il alla à la synagogue le jour du shabbat et y commença son prêche par les mots : « Hommes israélites, et vous qui craignez Dieu, écoutez ! » *(ibid.* 13, 16). Si, parmi l'auditoire, certains furent surpris par cette formule, la suite du discours éclaircit mieux la distinction : « Hommes frères, fils de la race d'Abraham, et vous qui craignez Dieu, c'est à vous que cette parole de salut a été envoyée » *(ibid.* 13, 26). Le texte rapporte encore que, « à l'issue de l'assemblée, beaucoup de Juifs et de prosélytes pieux suivirent Paul et Barnabas, qui s'entretinrent avec eux, et les exhortèrent à rester attachés à la grâce de Dieu» *(ibid.* 13, 43). Une semaine plus tard, un conflit éclata entre des juifs zélotes et les deux apôtres, de sorte que « les Juifs excitèrent les femmes dévotes de distinction et les notables de la ville ; ils provoquèrent une persécution contre Paul et Barnabas » *(ibid.* 13, 50). Quand les deux missionnaires, poursuivant leur route, atteignirent la ville de Philippes, en Macédoine, ils vinrent s'asseoir parmi les femmes qui s'étaient assemblées et il est écrit que «l'une d'elles, nommée Lydie, marchande de pourpre de la ville de Thyatire, était une femme craignant Dieu,

1. « Craignant-Yahvé » apparaît dans la Bible en hébreu dans Malachie 3, 16, et dans Psaumes 115, 11 et 13. « Craignant-Élohim » est employé dans Exode 18, 21. Sur les demi-juifs et les «sympathisants au judaïsme», voir Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain,* I, Paris, Geuthner, 1914, p. 274-290, ainsi que l'article de Louis H. Feldman, « Jewish "sympathizers" in classical literature and inscriptions », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 81, 1950, p. 200-208.

et elle écoutait », et que finalement elle se fit baptiser avec tous les membres de sa famille (*ibid.* 16, 14)[1].

Ce fut exactement dans cette zone grise entre le paganisme hésitant, la conversion partielle et la judaïsation totale que le christianisme se fraya un chemin et se construisit. Dans la foulée du judaïsme en expansion et des diverses nuances de syncrétisme religieux en plein essor, cette croyance plus ouverte et plus souple se consolida en s'adaptant au mieux à ceux qui étaient prêts à s'y adonner. Il est surprenant de voir à quel point les adeptes de Jésus, les auteurs du Nouveau Testament, avaient conscience de la nature divergente de ces deux modes de diffusion concurrents menant vers des voies entièrement opposées. L'Évangile selon Matthieu nous fournit un témoignage supplémentaire non seulement de prédication évidente de la religion juive mais aussi des limites de son efficacité : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! Parce que vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et, quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous » (Matthieu 23, 15)[2].

Ce sont là bien évidemment des critiques de prêcheurs professionnels et expérimentés à l'égard des commandements prohibitifs du culte dont ils commençaient à s'éloigner. Ces nouveaux prédicateurs surent déchiffrer plus habilement la carte des sensibilités du monde polythéiste en déséquilibre et proposer un « logiciel » plus « amical » et plus « sophistiqué », ouvrant l'accès à la révélation monothéiste. Mais quelles étaient les positions de leurs concurrents, les érudits juifs traditionnels, envers l'entreprise de conversion et la grande consolidation du judaïsme ?

1. Consulter à ce sujet le passage du Nouveau Testament sur Corneille qui était « pieux et craignait Dieu ». Actes des Apôtres 10, 1-2.

2. Voir la tentative sinueuse de Martin Goodman pour nous convaincre qu'il n'est pas question ici de conversion au judaïsme, dans *Mission and Conversion, op. cit.,* p. 69-72. Il ne nous reste pas de témoignages sur les voyages de prédication de rabbins, à moins de persister à voir dans les voyages à Rome de personnalités telles Rabbi Gamliel le second, Rabbi Yehoshua ben Hananya, Rabbi Éléazar ben Azarya et Rabbi Akiba des tentatives de prosélytisme. Cette interprétation a évidemment été rejetée avec vigueur dans l'historiographie sioniste et ethnocentriste. Voir par exemple Shmuel Safrai, « Les visites des Sages de Yavné à Rome », *in* Reuven Bonfil (dir.), *Le Livre en souvenir de Shlomo Umberto Nahon* (en hébreu), Jérusalem, Mosad Meïr, 1978, p. 151-167. La création d'une école rabbinique à la suite de l'une de ces visites - qui dura presque six mois - peut témoigner du fait que son but était de consolider et renforcer la position du judaïsme dans la métropole.

Conversion dans le monde du judaïsme rabbinique

On a vu précédemment que, depuis la période des écrivains juifs hellénisants du IIe siècle avant J.-C. jusqu'à Philon d'Alexandrie, au début du Ier siècle de notre ère, non seulement la conversion fut accueillie comme un bienfait mais encore qu'une partie de leurs œuvres littéraires remplit une fonction essentielle dans la diffusion de la religion. Ces livres peuvent être considérés comme le produit direct des expressions déjà en germe dans les diverses strates de l'Ancien Testament rédigées à la fin de la période perse, comme on peut voir dans la littérature chrétienne la continuité directe de la création littéraire juive hellénisante. Le cosmopolitisme intellectuel, produit de la rencontre entre le judaïsme et l'hellénisme, fertilisa la terre sur laquelle allait s'épanouir la révolution paulienne, qui fut suivie d'un changement total de la morphologie culturelle du monde de l'Antiquité.

De l'aire s'étendant de Sion à Alexandrie devait « venir l'enseignement » universel, tandis qu'entre la Judée et la Babylonie se développa le judaïsme pharisien porteur des nouveaux principes de religion et de culte qui seraient transmis aux générations futures. Les érudits, appelés Sages, puis Tannaïm et Amoraïm, commencèrent avant mais aussi après la destruction du Temple à lentement concevoir le creuset où serait coulé l'acier de la foi de cette minorité obstinée, qui subsisterait en dépit de toutes les difficultés au sein de civilisations et de croyances plus vastes et plus puissantes qu'elle. Il serait erroné, cependant, d'attribuer à ces groupes des tendances innées à rejeter la conversion et le prosélytisme. Dans la dialectique de la souffrance issue de l'interaction entre le judaïsme pharisien et le christianisme paulien, la tendance au repli sur soi prit en effet le dessus, en particulier dans les centres culturels dominants du bassin méditerranéen et ensuite d'Europe, mais le tempérament prosélyte perdura encore longtemps.

Le précepte de Rabbi Chelbo, apparemment du IVe siècle de l'ère chrétienne, selon lequel « les convertis sont à Israël comme le psoriasis » (Yevamot) - principe répété quotidiennement - ne reflète aucunement la position du Talmud à l'égard de la conversion et des convertis, parce qu'il est possible de lui opposer la citation tout aussi déterminante de Rabbi Éléazar, qui commande : «Celui qui est Sacré, béni soit-il, n'a exilé les Juifs parmi les nations qu'afin de lui ajouter des convertis » (Pessa'him). Cela

signifie que les souffrances de l'Exil et la séparation de la Terre sainte n'avaient d'autre but que de conduire les adeptes du judaïsme à se multiplier et à se renforcer avec fierté. Entre ces deux déclarations se déploie un vaste éventail d'approches dont la formulation fut conditionnée à la fois par les revirements de l'histoire des premiers siècles de notre ère et par les penchants personnels de chacun de ces codificateurs.

Il est difficile de dater de façon précise chacune des positions et chacun des commentaires compris dans la Halakha à ce sujet. On peut proposer une hypothèse selon laquelle l'apparition des expressions négatives sur la conversion fut contemporaine de temps de marasmes, de révoltes et de persécutions, alors qu'à l'opposé les périodes plus calmes d'interaction avec le pouvoir permirent de renforcer les tendances à l'ouverture et la soif d'expansion. En fin de compte, plus que l'opposition païenne, ce fut surtout l'essor du christianisme, considéré comme une hérésie dangereuse, qui suscita le redoublement de prudence à l'égard de la conversion dans le discours juif. Le triomphe ultime de ce dernier, au début du IV[e] siècle, mit un point final à la ferveur prédicatrice du judaïsme dans les principaux centres culturels et engendra même une tendance profondément ancrée à vouloir en effacer la mémoire des annales juives.

La Mishna, les Talmuds et les divers commentaires regorgent de déclarations et de discussions dont le but essentiel est de convaincre le grand public de se montrer hospitalier à l'égard de l'étranger. Une série de décisions de la Halakha limitèrent la tendance à la distinction exclusive à laquelle se heurte toute structure sociale ayant à intégrer de nouveaux partenaires.

On trouve un témoignage sur le cas d'une conversion d'envergure à l'époque des Tarmaïm dans Shir Hashirim Rabba. « Ainsi, alors que le vieil homme est assis et fait ses commentaires, de nombreux étrangers se convertissent au même moment. » Le commentaire Rabba sur L'Ecclésiaste confirme le phénomène de conversion : « Tous les fleuves se jettent dans la mer et la mer ne désemplit jamais. Tous les convertis ne se tournent que vers Israël, et leur nombre ne fait jamais défaut à Israël. » Et on y trouve d'autres remarques semblables qui mettent en valeur le choix d'un judaïsme ouvert aux flots d'étrangers qui se tournent vers lui.

Divers rabbins insistèrent sur la nécessité d'intégrer les étrangers et n'hésitèrent pas à exiger leur assimilation complète au sein des communautés de fidèles. Selon la Mishna, les Sages du Tal-

mud prescrivirent l'interdiction de rappeler à un étranger ses origines : «Et s'il était fils d'étranger - on ne lui dira pas : "Souviens-toi des actes de tes ancêtres"» (Baba Metsi'a). De même, dans la Tossefhta de ce traité, il est écrit : « En présence d'un converti qui vient étudier la Torah, on ne dira pas : "Voyez celui qui vient étudier là, il s'est nourri de charognes et de bestioles répugnantes, impures." » On trouve aussi dans la Tossefhta des préceptes tels que : « Toute personne entrant sous les ailes de la divinité doit être considérée comme si elle était elle-même le fruit de sa création, sa propre progéniture née de ses entrailles. » Ou encore : « Pourquoi donc tous s'empressent-ils tant à marier une convertie alors que personne ne s'intéresse à une esclave affranchie ? C'est parce que la convertie était bien préservée alors que la servante affranchie était lubrique » (Horayot).

Le Talmud de Jérusalem aussi bien que le Talmud de Babylone comprennent nombre d'affirmations favorables aux convertis. Pourtant, on y rencontre aussi bien des versets engageant à la suspicion face au rapprochement avec les étrangers : « Rabbi Eliezer ben Jacob dit de l'étranger qu'il est naturellement mauvais, qu'il est écrit à maints endroits qu'il faut s'en méfier » (Gerim) ; «Malheur sur malheur s'abattront sur ceux qui accueillent des convertis » (Yevamot) ; « Les convertis et ceux qui jouent avec les nourrissons retardent la venue du Messie » (Nida) ; et ainsi de suite. Ailleurs ont filtré des tentatives pour fixer une hiérarchie entre les juifs « de naissance » et les juifs par conversion. Malgré tout, de l'avis de la plupart des chercheurs, le poids de ceux qui favorisaient et encourageaient la conversion l'emportait toujours nettement sur celui de leurs opposants, et il est possible qu'à l'extérieur du pays de Judée ait prédominé l'approche plus ouverte et hospitalière[1].

Il convient de garder en mémoire le fait qu'une partie des Sages étaient eux-mêmes convertis ou fils de convertis et que souvent la législation les concernait personnellement. Sous le règne de Salomé Alexandra, après l'apogée du processus de conversion par la force mené par les Hasmonéens, deux convertis occupèrent les

1. Voir par exemple les deux essais suivants : Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (1939), New York, Ktav Publishing House, 1968, et William G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoraim,* Wisconsin, Brown University, 1940.

postes de commande à la tête de la hiérarchie religieuse du royaume de Judée : Sh'maya et Avtalyon. Ils comptèrent parmi les couples de hauts dignitaires du début de la cristallisation du judaïsme durant la période du Second Temple. L'un présida le Sanhédrin et l'autre en fut le vice-président. Tous deux furent les pères spirituels de Hillel et Shammaï, personnages de renom qui prirent leur suite. Ben Bagbag, connu sous le nom de Rabbi Yohanan le Converti, ainsi que Ben Haa-Haa étaient également deux convertis renommés et populaires. On attribue aussi à Rabbi Akiba des ascendants convertis, et Moïse Maïmonide déclarait au Moyen Âge que le père de ce dernier était un *guer tsedek* (un converti). Même son disciple, Rabbi Meir l'incisif, était, selon la plupart des sources, considéré comme le fils de judaïsés. Dans le cadre de cette liste incomplète, on ne manquera pas de mentionner le nom d'Aquila, le traducteur émérite de la Bible en grec (et non pas en araméen), dont certains pensent que le second surnom était Onkelos (d'autres pensent qu'il s'agit en fait de deux convertis importants). Toujours est-il que ce personnage admiré du IIe siècle de notre ère était d'origine romaine et les traditions (juives autant que chrétiennes) font état à son sujet d'un lien de famille avec l'empereur Hadrien.

D'autres érudits venaient de familles converties, mais nos informations sur le nombre de convertis parmi leurs ouailles font défaut, car, comme d'habitude, les témoignages historiques concernent toujours les élites. C'est pourquoi, en plus des hommes de lettres, nous avons aussi connaissance de fils de convertis devenus rois ou chefs de rebelles, par exemple Hérode ou Simon Bar Giora, mais malheureusement nous n'avons aucun moyen d'évaluer quelle part ils représentaient au sein de la population globale qui pratiquait le culte judaïque. La tendance générale, à cause du mépris profond à l'égard du paganisme, était d'oblitérer le passé déshonorant du converti et de le considérer comme un « petit nouveau-né» (Yevamot), son identité antérieure étant presque toujours dissimulée. À la troisième génération, les descendants des convertis devinrent des juifs à part entière et leurs origines « extérieures » à l'entité juive furent oubliées (plus tard, on considérera les convertis comme des âmes juives réincarnées très subtilement dans le monde d'ici-bas)[1].

1. Sur la position juive à l'égard de la conversion au judaïsme, voir le chapitre saisissant « Le prosélytisme juif » du livre de Marcel Simon *Versus Israël,* Paris, Boccard, 1964, p. 315-402.

Le Talmud mentionne un débat tenu sur la procédure appropriée pour convertir un étranger. Certains affirmaient que l'acte de circoncision suffisait alors que d'autres insistaient sur la priorité de la purification par le bain rituel. Finalement, il fut décidé que, pour qu'un homme puisse intégrer le judaïsme, ces deux actes étaient obligatoires, en plus d'un troisième commandement aboli avec la destruction du Second Temple, à savoir l'offrande sacrificielle. Nous savons que la circoncision avait plus d'importance que la purification ; Josèphe et Philon, par exemple, ne font pas mention de cette dernière comme condition nécessaire à la conversion, aussi peut-on en déduire qu'elle fut intégrée plus tardivement au culte juif. Il est particulièrement intéressant, en ce qui concerne les interactions entre le judaïsme rabbinique et le christianisme paulien, de voir que tous deux adoptèrent à peu près au même moment le baptême, qui subsista comme une des fondations cultuelles communes aux deux religions divergentes.

Dans le cadre de l'effervescence culturelle des craignant-Dieu, des mi-convertis, des convertis intégraux, des juifs-chrétiens et des juifs de naissance, la réduction du nombre des devoirs religieux, tout en maintenant la foi en un Dieu unique, constituait un processus révolutionnaire, libérateur et apaisant. Pour affronter les persécutions et l'hostilité extérieure, le monothéisme grandissant devait alléger la pression des interdictions qui lui étaient encore inhérentes depuis les temps d'Esdras et de Néhémie. C'est pourquoi, dans le christianisme en voie de formation, l'égalité entre les nouveaux adhérents et les anciens membres de la communauté était presque totale, et dans un certain sens on y préférait même les « pauvres d'esprit », autrement dit les nouveaux adeptes. La jeune religion abolit ainsi totalement l'élément de l'origine prestigieuse, qui fut simplement réduite à Jésus le fils de Dieu, pour ne retenir que la référence la plus élevée impliquée dans le *telos* messianique-universel : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ. Et si vous êtes à Christ, vous êtes donc la postérité d'Abraham, héritiers selon la promesse » (Galates 3, 28-29).

Il revint à saint Paul de parfaire le passage de l'« Israël de la chair» à l'«Israël de l'esprit». Cette démarche correspondait mieux à la politique identitaire ouverte et souple qui allait caractériser l'Empire romain. Il n'est alors pas surprenant que ce courant monothéiste dynamique ait annoncé la foi en la charité et la pitié

pour tous (certifiant la résurrection d'au moins un mort), et ait réussi en fin de compte à subjuguer le paganisme et à l'éliminer de l'aire européenne pour le rejeter dans les poubelles de l'histoire.

Tous les indices concourent à prouver que l'échec de la révolte des zélotes des années 66-70 de l'ère chrétienne ne freina pas le vaste élan prosélyte impulsé par l'insurrection des Maccabées presque deux cents ans auparavant. Mais la défaite des deux défis suivants jetés au polythéisme grec et romain - la rébellion armée des communautés de fidèles juifs sur les côtes méridionales du bassin méditerranéen en 115-117 et la révolte de Bar Kokhba en 131-135 de notre ère - amorça le mouvement de recul des forces vives du judaïsme, ralentit le flux de ses adhérents, affaiblit grandement ses adeptes, et ouvrit ainsi la voie à une stratégie de conquête plus pacifique par la « religion de l'amour » chrétienne.

A partir du IIIe siècle après J.-C, le nombre de juifs dans l'aire méditerranéenne commença lentement à diminuer pour se stabiliser peu ou prou jusqu'à l'avènement de l'islam, en Judée et dans l'ouest de l'Afrique du Nord. Le déclin démographique des juifs ne fut pas seulement la conséquence des massacres subis au cours des insurrections ou du « retour » des fidèles au paganisme ; il provient surtout du fait que, sortant du rang, ils se firent chrétiens. Quand la religion du crucifié accéda au pouvoir au début du IVe siècle, à première vue elle porta un coup fatal à l'expansion du judaïsme.

Il faut cependant prendre la peine de suivre les décrets de l'empereur Constantin Ier et de ses héritiers pour comprendre à quel point, en dépit de sa faiblesse croissante, la conversion juive eut encore des soubresauts jusqu'au IVe siècle de notre ère, et aussi pour approfondir les raisons du repli sur soi du judaïsme autour de la mer Méditerranée. L'empereur converti au christianisme renouvela le décret d'Antonin le Pieux mentionné plus haut, qui avait interdit, dès le IIe siècle de notre ère, de circoncire les fils de ceux qui n'étaient pas juifs de naissance. Les juifs avaient l'habitude depuis toujours de convertir leurs esclaves ; la prohibition formelle de cette pratique les mit par la suite dans l'impossibilité d'entretenir des esclaves chrétiens[1]. Le fils de Constantin accentua les mesures discriminatoires contre le judaïsme : en plus de l'interdiction de circoncire les convertis, il prohiba la pratique du bain

1. Voir Amnon Linder, «Le pouvoir romain et les Juifs au temps de Constantin» (en hébreu), *Tarbitz,* 44, 1975, p. 95-143.

rituel pour les femmes adoptant la religion juive et abolit le droit des juifs de se marier avec des non-juives.

Le statut juridique des juifs ne subit pas de changements dramatiques, mais ceux qui faisaient circoncire leur esclave étaient frappés de la peine capitale, l'entretien d'un esclave chrétien entraînait la confiscation des biens, et la moindre atteinte portée à un juif converti au christianisme menait à la mort. Ceux qui rejoignaient le judaïsme, s'il en subsistait, étaient menacés d'expropriation de leurs biens. Dans le monde païen, malgré les persécutions qui la frappaient, la religion juive était respectée et légitime. Sous le pouvoir oppresseur de la chrétienté, en revanche, elle se transforma en une secte méprisée et rejetée. L'annihilation totale du judaïsme ne faisait pas partie des objectifs de la nouvelle Église. Il fallait le conserver sous les traits d'une vieille femme usée et honteuse qui aurait depuis longtemps renoncé à tout prétendant et dont la déchéance dans la marginalité représentait la preuve de l'authenticité du droit des vainqueurs.

Dans ce contexte, il n'y a rien de surprenant à ce que la population juive autour du bassin méditerranéen soit allée en diminuant à un rythme rapide. Les historiens sionistes suggèrent comme explication, ainsi que nous le verrons au chapitre suivant, que ceux qui abandonnèrent le judaïsme sous la pression des interdits et de l'isolement venaient de la foule des nouvelles recrues converties. Le noyau dur « ethnique », « fruit des entrailles et de naissance » juive - un concept qu'on retrouve souvent dans l'historiographie sioniste -, conserva sa flamme et resta fidèle au judaïsme. Il est évident qu'on ne détient pas la moindre preuve venant à l'appui d'une interprétation historique volkiste de ce type. On pourrait, avec autant de vraisemblance, supposer que ces nombreuses familles qui s'étaient tournées vers le judaïsme par conviction, ou même leurs descendants de la première génération, se maintinrent mieux dans leur foi que ceux qui y avaient grandi sans avoir à faire l'effort qu'implique l'acte de conversion. Il est notoire que les convertis et leurs enfants pratiquent leur nouvelle religion de façon plus assidue que les adeptes de longue date. Rabbi Shimon Bar Yochaï le Tannai ne déclara-t-il pas, dans la Mekilta qui lui est attribuée, que le bon Dieu préfère les convertis aux juifs de naissance ? Il faut tout simplement se rendre à l'évidence : on ne saura jamais qui furent ceux qui préférèrent rester à tout prix fidèles à leur croyance de minorité endurcie et ceux qui choisirent de rejoindre la religion en train de devenir la croyance dominante.

Dès les temps des Amoraïm tardifs, soit au IVe siècle et par la suite, l'élite rabbinique de la minorité juive considéra l'acte de conversion comme un nuage noir menaçant l'existence même de la communauté. La politique identitaire juive centrale changea dès lors d'orientation : elle exerça une censure interne sur ses déclarations idéologiques les plus évidentes, accepta les décrets du royaume chrétien et se transforma dans une large mesure en groupement refermé sur lui-même manifestant rejet et suspicion à l'égard de toute nouvelle recrue se présentant à sa porte. Cette politique identitaire constitua une condition de sa survie dans le monde chrétien.

Mais le monothéisme juif prosélyte ne se déclara pas vaincu. Il glissa lentement vers les marges de la « civilisation », continua son activité de recrutement sur les franges extérieures du monde culturel chrétien, et, dans certaines aires spécifiques, remporta des succès assez remarquables.

Avant de s'attaquer à la question décisive, dont dépendra le nombre des adeptes du judaïsme dans l'histoire, il convient de s'attarder encore un peu sur le destin des juifs dans cette même région d'où partit la campagne de conversion qui engendra l'imaginaire de l'« Exil » prolongé : le pays de Judée, appelé « Palestine » depuis le IIe siècle de notre ère par les gouverneurs romains et leurs divers successeurs, et que les Sages de la tradition juive commencèrent, par réaction et en guise de défense, à nommer pour la première fois - entre autres noms - la « terre d'Israël ».

Du « triste » sort des habitants de Judée

Si les habitants de Judée ne furent pas expulsés de leur pays et s'il n'y a jamais eu d'émigration massive de ce peuple de paysans, qu'est-il advenu de la majorité de sa population au cours de l'histoire ? Cette question fut soulevée, comme on le verra, au début de la formation du mouvement national juif, puis elle disparut, certainement pas par hasard, dans le trou noir de la mémoire nationale.

On a vu dans ce chapitre que Yitzhak Baer et Ben-Zion Dinur, les premiers historiens professionnels de l'université hébraïque de Jérusalem, savaient pertinemment qu'aucune expulsion n'avait eu lieu avec la destruction du Second Temple et qu'ils avaient repoussé les débuts de l'« Exil » au VIIe siècle de l'ère chrétienne,

soit à la période de la conquête musulmane. Selon leur description, seule l'arrivée des Arabes entraîna la secousse démographique qui déracina la masse des Judéens de leur patrie et offrit leur pays en patrimoine à des « étrangers ». A la lueur de la levée en masse de la révolte de Bar Kokhba et de l'épanouissement de la culture et de l'agriculture de la société judéenne à l'époque de Yehuda Hanassi et même après, on peut sans aucun doute s'accorder avec les historiens pionniers sur le fait qu'aucune expulsion du « peuple d'Israël » n'eut lieu après la destruction du Temple. La plupart des chercheurs reconnaissent d'ailleurs qu'entre la destruction de l'an 70 de notre ère et la conquête arabe la population judéenne conserva, plus ou moins, la majorité relative sur le territoire compris entre le Jourdain et la mer. Mais, en même temps, il est difficile d'accepter le remaniement chronologique qui repousse le « départ en exil forcé » au VIIe siècle de notre ère. Pour Dinur, le pays ne changea de propriétaires qu'à la suite « des incursions incessantes des peuples du désert sur leurs terres et leur fusion en une unité avec les éléments étrangers (syriens-araméens) qui l'occupaient, l'assujettissement de l'agriculture aux nouveaux conquérants et l'expropriation des juifs de leurs terres[1] ».

Les Arabes ont-ils vraiment mené une politique de colonisation des terres ? Où les centaines de milliers de paysans expropriés ont-ils disparu? Ont-ils obtenu ou conquis, à la même période, d'autres terres en d'autres pays ? Ont-ils créé des implantations d'Hébreux en d'autres lieux proches ou lointains ? Ou bien le « peuple du pays » a-t-il opéré au VIIe siècle une reconversion professionnelle miraculeuse pour se transformer en un peuple de commerçants et d'agents de change à la démarche agile, se transportant à travers les terres d'« exil » de l'autre côté de la mer ? Le discours historiographique sioniste n'a pas encore fourni de réponses logiques et satisfaisantes à ces questions.

Après le passage, en l'an 324 après J.-C, de la province de Syria-Palaestina sous protection chrétienne, une partie de la population de Judée se convertit au christianisme. Jérusalem, où, dès le Ier siècle, des Judéens autochtones avaient établi la première communauté chrétienne[2] et d'où, après la révolte de Bar Kokhba,

1. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* livre I, p. 7 et 30. La pauvreté des documents produits par Dinur pour conforter sa thèse sur l'expulsion des juifs et leur départ en exil est assez pathétique. Cf. *ibid.,* p. 49-51.

2. Cf. Actes des Apôtres 4, 4 et 21, 20.

furent expulsés ceux qui étaient circoncis, se transforma petit à petit en une ville à majorité chrétienne. La conversion des Judéens au christianisme s'étendit à d'autres villes. Césarée devint un important centre chrétien et la liste des participants au premier Concile de Nicée, en 325 après J.-C, révèle que des communautés d'adeptes de Jésus prospéraient aussi à Gaza, Yavné, Ascalon, Ashdod, Lydda, Scythopolis et ailleurs. Les juifs commencèrent à disparaître de Judée parce que apparemment un grand nombre d'entre eux adoptèrent le christianisme. Mais, comme le confirme la plus grande partie des vestiges et des témoignages, l'expansion chrétienne n'élimina pas totalement la présence juive du pays et un groupe assez stable de fidèles du judaïsme se maintint au sein de la population locale, qui, à part les nouveaux chrétiens, comptait aussi une minorité samaritaine assez importante, et bien sûr des villageois qui persisteraient encore longtemps dans leurs croyances païennes en marge des cultures de religion monothéiste. La tradition du judaïsme rabbinique, du fait notamment de ses liens encore étroits avec Babylone, freina efficacement la capacité prosélyte du dynamisme chrétien sur la totalité du territoire de la Terre sainte. La répression menée par les autorités chrétiennes de Byzance ne parvint pas à soumettre définitivement la puissance de la foi et du culte juifs, dont témoignent bien la persistance à construire des synagogues ainsi que la dernière révolte de Galilée, en 614 de notre ère, sous la direction de Benjamin de Tibériade[1].

Comme Baer, Dinur et d'autres historiens sionistes en étaient persuadés, cette importante entité changea de caractère de façon radicale avec la conquête arabe au VIIe siècle. Pourtant, le tournant décisif n'advint pas, comme suggéré, à la suite de l'expulsion des Judéens de leur pays, dont les témoignages historiques n'ont laissé aucune trace. La Palestine, antérieurement pays de Judée, ne fut pas balayée par le déferlement en masse d'émigrants venus des déserts de la péninsule arabique et qui auraient chassé la popula-

1. La recherche académique en Israël a généralement tenté de minorer le mouvement de conversion des Judéens au christianisme. Voir par exemple Yosef Geiger, « L'expansion de la chrétienté en Eretz Israël », *in* Zvi Baras *et al.* (dir.), *Eretz Israël de la destruction du Second Temple à la conquête musulmane, op. cit.,* p. 218-233. La littérature rabbinique a pratiqué l'autocensure face à ce phénomène, bien que, de temps en temps, il émerge sous forme de métaphore. Voir à ce sujet le livre de Benjamin Sofer, *La Civilisation des Juifs et ses renversements* (en hébreu), Jérusalem, Carmel, 2002, p. 240-241.

tion autochtone. Aucune politique concertée des conquérants n'entraîna l'expulsion et l'exil des paysans judéens attachés à leurs terres - ni de ceux qui croyaient en Yahvé, ni de ceux qui commençaient à obéir aux commandements de Jésus-Christ et au Saint-Esprit.

L'armée musulmane, surgie des déserts arabes en un typhon tourbillonnant, qui conquit la région entre 638 et 643 de notre ère, était de taille relativement réduite : selon les évaluations maximales, elle comptait quarante-six mille soldats au plus. Une partie importante de cette force militaire fut transférée par la suite pour combattre sur d'autres fronts, aux frontières de l'Empire byzantin. L'assignation sur place d'une garnison de quelques milliers de soldats entraîna évidemment le transfert ultérieur de leurs familles, et les conquérants accaparèrent sans doute des terres confisquées, mais cela ne pouvait en aucun cas causer le remaniement en profondeur de la composition démographique locale - si ce n'est, peut-être, en transformant un petit nombre de vaincus en métayers. De plus, la conquête arabe fut bien à l'origine d'une interruption décisive du commerce florissant qui s'était développé auparavant autour du littoral méditerranéen, et il s'ensuivit une lente baisse démographique qui affecta toute la région, mais aucune indication ne vient confirmer que cette réduction de population eut pour résultat un changement de « peuple ».

L'un des secrets de la force de l'armée musulmane résidait dans son « libéralisme » et sa modération à l'égard des croyances des peuples assujettis, bien entendu uniquement dans les cas où celles-ci étaient monothéistes. Les instructions de Mahomet reconnaissaient les juifs et les chrétiens comme les « gens du Livre » et leur accordaient un statut protégé reconnu par la loi. Une fameuse lettre adressée par le prophète de l'islam aux chefs militaires en opération dans le sud de l'Arabie précisait : «Tout converti à l'islam, qu'il soit juif ou chrétien, doit être accepté comme un fidèle - ses droits autant que ses devoirs sont égaux aux siens. Et celui qui veut conserver son judaïsme ou son christianisme ne doit pas être converti, il doit payer la capitation imposée à chaque adulte, homme ou femme, libre ou esclave[1]. » Ainsi ne faut-il pas s'étonner si, face aux persécutions sévères subies sous l'Empire byzantin, les juifs accueillirent les conquérants arabes favorable-

1. Cf. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre I, p. 64.

ment, et même avec enthousiasme. Les témoignages juifs aussi bien que les sources musulmanes mentionnent l'aide que les juifs apportèrent à l'armée arabe victorieuse.

Une rupture irrémédiable se produisit entre le judaïsme et le christianisme à la suite de la division chrétienne de la divinité dans la Trinité, qui renforça la concurrence initiale entre les deux religions. La déchirure s'aggrava encore avec l'élaboration du mythe déicide, qui approfondit l'animosité mutuelle, et les tentatives d'oppression par la chrétienté triomphante n'améliorèrent pas les relations. En revanche, en dépit des conflits profonds entre Mahomet et les tribus juives de la péninsule arabique - dont l'une fut même expulsée à Jéricho -, l'avènement de l'islam fut perçu par bon nombre de juifs comme une libération du joug des lourdes persécutions, et même comme une ouverture vers la concrétisation future de la promesse messianique. La rumeur sur l'apparition du nouveau prophète venu du désert se répandit de bouche à oreille et rehaussa le moral des fidèles du judaïsme. De plus, Mahomet se considérait comme l'héritier des anciens prophètes sans prétendre être le fils de Dieu.

Sébéos, l'évêque arménien contemporain du VIIe siècle, décrivit la conquête de la Palestine par les Arabes comme une faveur des descendants d'Ismaël face aux appels à l'aide des descendants d'Isaac en réaction contre l'Empire romain d'Orient, en accord avec la promesse divine faite à Abraham, leur ancêtre commun[1]. Dans une lettre écrite par un juif de l'époque, on peut lire : « Et le royaume d'Ismaël fut accueilli comme un acte de volonté divine parce qu'il nous couvrait de sa bonté. Quand ils s'étendirent et conquirent le pays de Gazelle [la Judée] des mains d'Edom et envahirent Jérusalem, ils étaient accompagnés de personnes descendant des fils d'Israël. On leur montra l'endroit du Temple, et ils s'y installèrent pour y vivre depuis lors jusqu'à nos jours. Ils furent soumis à certaines conditions parce qu'ils voulaient honorer le Temple et le protéger de l'impureté et prier en ses murs de sorte que personne ne vienne le contester[2]. »

1. Le témoignage de Sébéos est cité par Dinur, *ibid.,* p. 6-7.

2. *Ibid.,* p. 32. Parmi les soldats de l'armée arabe qui fit la conquête de Jérusalem, il y avait, semble-t-il, quelques convertis au judaïsme originaires du Yémen. Voir Shlomo Dov Goitein, *La Population en Eretz Israël au début de l'islam et à l'époque des croisades* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1980, p. 11.

Cette description idyllique de la conquête commune était peut-être exagérée, mais d'autres sources témoignent qu'un certain nombre de réfugiés qui avaient précédemment fui la région du fait des persécutions perpétrées par l'Empire byzantin y revinrent avec l'arrivée de l'armée victorieuse. Le retour des juifs dans la ville sainte de Jérusalem fut ainsi possible grâce à l'islam, ce qui réveilla des espoirs réprimés quant à la possibilité de reconstruire le Temple : « C'est ainsi que les souverains d'Ismaël se comportèrent avec bonté à leur égard et permirent à Israël de fréquenter le Temple et d'y construire une synagogue et une école. Et toutes les dispersions d'Israël proches du Temple y faisaient le pèlerinage au moment des fêtes et venaient y prier[1] [...]. »

La politique de taxation des nouveaux conquérants avait aussi un caractère particulier : un musulman ne payait aucun impôt, seuls les hérétiques y étaient soumis. A la lueur des facilités de conversion à l'islam, il n'est pas surprenant qu'un grand nombre d'adeptes soient venus très rapidement grossir ses rangs. Il semblerait aussi que, pour plus d'un, l'exemption de l'impôt valait la conversion, surtout quand la nouvelle divinité était perçue comme semblable et proche de l'ancienne. On sait aussi que la politique d'imposition des califes subit plus tard des changements parce que le vaste mouvement d'adoption de l'islam par les populations soumises vidait les caisses des souverains.

La proximité entre les religions, la tolérance relative de l'islam face au monothéisme de l'autre et la capitation religieuse suscitèrent-elles la tentation d'adeptes du judaïsme, de chrétiens et de Samaritains de se convertir ? La logique historienne voudrait donner une réponse positive à cette question, bien qu'il soit difficile de le faire de façon catégorique étant donné la rareté des sources écrites disponibles. Les élites juives traditionnelles, en particulier, déplorèrent la conversion (considérée comme un anéantissement), mais en règle générale elles préférèrent se détourner du problème. L'historiographie sioniste suivit le même chemin et réfréna toute tentative de débats sur le sujet. Globalement, l'abandon de la religion juive fut traduit, selon la sensibilité moderne, en termes de trahison envers la « nation », et considérée comme tabou.

Si, durant la période byzantine, on assistait encore, en dépit des persécutions, à la construction d'un certain nombre de syna-

1. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre I, p. 42.

gogues, avec la conquête arabe ce phénomène cessa peu à peu et les lieux de prière juifs se raréfièrent avec le temps. Il ne serait pas abusif de soutenir que la Palestine/terre d'Israël connut un certain processus de conversion modéré sur la longue durée, évoluant parallèlement à la « disparition » de la majorité juive.

Mémoire et oubli du « peuple du pays »

La prédiction du prophète de Babylone « Il portera ses regards sur ceux qui auront abandonné l'alliance sainte » (Daniel 11, 30) fut commentée par Saadia Gaon, au Xe siècle de notre ère, comme suit : « Eux les Ismaéliens de Jérusalem ; par la suite ils profanèrent le grand Temple. » Le fameux érudit juif, traducteur de la Bible en arabe, poursuit ainsi (toujours en citant Daniel) : « Il dira des choses incroyables contre le Dieu des dieux » (Daniel 11,36); « Des mots de colère à l'égard du Dieu éternel, jusqu'à ce que son courroux contre Israël se calme et que le Créateur se tourne pour détruire les ennemis d'Israël ». Il ajouta : « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront » (Daniel 12, 2) ; « Ce sera la résurrection des morts d'Israël que le destin voue à la vie éternelle - et ceux qui ne se réveilleront pas - ce sont ceux qui ont abandonné les voies du Seigneur, qui sont descendus à l'étage inférieur de l'enfer, condamnés à l'opprobre de toute chair [à la mort] ».

Ces phrases écrites par Saadia Gaon, qui reflètent une profonde désolation face au processus de conversion à l'islam, furent présentées et mises en valeur dans un essai saisissant datant de 1967 et écrit par l'historien Abraham Polak, le fondateur du département d'histoire du Moyen-Orient à l'université de Tel-Aviv[1]. Immédiatement après la conquête de la Cisjordanie et de la bande de Gaza, ce chercheur original sentit que la question des populations soumises serait dans le futur une source de problèmes insolubles pour l'État d'Israël, et de ce fait il décida de soulever avec prudence la question énigmatique des «origines des Arabes autochtones ». Polak, un sioniste convaincu qui avait fait preuve d'une grande audace dans ses recherches sur la culture de l'islam,

1. Abraham Polak, «L'origine des Arabes d'Israël» (en hébreu), *Molad,* 213, 1967, p. 297-303. Voir la critique incisive de l'article et la réponse de Polak dans le numéro suivant de *Molad,* 214, 1968, p. 424-429.

n'appréciait pas les silences injustifiés de la mémoire, comme on le verra au chapitre suivant. Personne n'osait aborder le sujet de « ceux qui avaient abandonné l'alliance sainte », ces mêmes Ismaéliens de Jérusalem, ou celui des « ennemis d'Israël » qui avaient abandonné les voies du Seigneur. Aussi Polak décida-t-il d'assumer cette mission quasi impossible.

Son important essai ne prétendait pas prouver que tous les Palestiniens étaient les descendants directs ou exclusifs des Judéens. En tant qu'historien sensé, il savait que toute population dans le monde, au cours de centaines et de milliers d'années, et surtout dans une zone de passage comme le territoire situé entre le Jourdain et la mer, s'entremêle toujours avec ses voisins, ses conquérants ou ses sujets. Au fil des siècles, la région fut successivement occupée par les Grecs, les Perses, les Arabes, les Égyptiens et les croisés, qui s'intégrèrent toujours à la population locale et s'y assimilèrent. Pourtant, Polak, qui partait de l'hypothèse d'une probabilité que les Judéens se soient convertis, et donc que la continuité démographique ait été maintenue au vu de l'existence prolongée du « peuple du pays » de l'Antiquité à nos jours, soulignait l'intérêt d'en faire un sujet de recherche. Or, comme l'on sait, ce que l'histoire ne tient pas à raconter en est tout simplement exclu. Aucune université ni aucun corps académique ne vint à la rescousse de Polak, qui ne bénéficia d'aucun budget ni d'aucun étudiant pour approfondir cette question intrigante.

Avec cette grande audace, l'orientaliste de Tel-Aviv n'était pas le premier à soulever la problématique de la conversion massive à l'islam, et il la mit en évidence dans l'introduction de son essai. Au début de la colonisation sioniste et avant la consolidation de l'idée de nation au sein de la population palestinienne, la thèse selon laquelle une partie importante des habitants de la Palestine était composée de fait de descendants des Judéens était largement partagée, y compris par des personnalités éminentes.

Israël Belkind, par exemple, l'un des premiers colons arrivés en Palestine en 1882, était l'un des leaders du petit groupe des Bilouïm, qui constituaient en réalité le premier groupe de sionistes. Il a toujours été convaincu de l'existence d'un lien historique serré entre les habitants des temps anciens et les paysans autochtones contemporains de son époque   À la veille de sa mort,

1. Sur cette personnalité particulière, voir Israël Belkind, *Sur les traces des membres du Bilou. Souvenirs* (en hébreu), Tel-Aviv, Misrad Habitachon, 1983.

il résuma la position qu'il défendait de longue date dans un petit livre entièrement consacré au problème et contenant toutes les hypothèses « sulfureuses » qui seraient plus tard écartées de l'ordre du jour de l'historiographie sioniste. « Les historiens de notre temps ont l'habitude de raconter qu'après la destruction de Jérusalem par Titus les Juifs se dispersèrent dans tous les pays de l'univers et cessèrent de vivre dans leur pays. Mais là, nous nous heurtons à une erreur historique qu'il est nécessaire d'écarter pour rétablir la situation exacte des faits[1]. »

De l'avis de Belkind, les révoltes ultérieures, celle de Bar Kokhba et plus tard, au début du VIIe siècle, celle de Galilée, nous apprennent que la majorité du peuple continua à se maintenir encore longtemps sur sa terre : « Ceux qui partirent furent les couches supérieures de la société, les Sages, les penseurs de la Torah qui diffusaient la religion à travers le pays. [...] Et peut-être que le mouvement toucha aussi des citadins qui pouvaient se déplacer avec plus de facilité. Mais les travailleurs de la terre restèrent attachés à leurs terroirs[2]», et de nombreuses preuves viennent confirmer cette conclusion historique.

Contrairement aux noms grecs et romains qui furent donnés à divers sites puis effacés, de nombreux noms hébraïques furent conservés. Un certain nombre de sépultures sacrées pour les habitants locaux furent utilisées en commun, par les juifs comme par les musulmans. La langue arabe vernaculaire est entremêlée de vestiges de dialectes hébraïques et araméens et, de ce fait, elle se différencie de l'arabe littéraire et de la langue parlée dans d'autres pays arabes. La définition identitaire locale n'est pas du tout arabe ; les habitants se considèrent comme musulmans ou fellahs (laboureurs) tandis qu'ils définissent les Bédouins comme arabes. La mentalité indigène de certaines régions rappelle le comportement des Hébreux anciens.

En d'autres termes, Belkind était certain que lui-même et ses compagnons, les premiers colons, allaient rencontrer en Palestine « une bonne partie des fils de notre peuple, [...] une partie inté-

Non seulement Belkind a fondé la première école hébraïque, mais c'est aussi lui qui a formulé la version finale de l'hymne national israélien, *Hatikva.*

1. Israel Belkind, *Les Arabes en Eretz Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Hameïr, 1928, p. 8.

2. *Ibid.,*p. 10-11.

grale de nous-mêmes et la chair de notre chair[1] ». L'origine « ethnique » était à ses yeux beaucoup plus vitale que la religion et la culture de la vie quotidienne qui en découlait. Ainsi fallait-il, à son avis, renouveler le lien spirituel avec le membre perdu du peuple juif, développer et élever son niveau économique et s'associer à lui dans le but de construire une vie future commune. Les portes des écoles hébraïques devaient s'ouvrir aux musulmans, sans porter atteinte à leur foi ni à leur langue, et en même temps que l'arabe il fallait enseigner à ces derniers l'hébreu ainsi que la « culture universelle ».

Belkind n'était pas le seul à défendre une approche historique semblable et une stratégie d'acculturation aussi spécifique. Ber Borokhov, le chef de file et théoricien de la gauche sioniste, ne pensait pas autrement. En 1905, dans le cadre du débat qui secoua le mouvement sioniste à propos de la question de l'Ouganda, Borokhov défendit fermement une position opposée à celle de Theodor Herzl. Il était, comme on disait couramment à l'époque, un « palestino-centriste » convaincu et défendait dur comme fer le fait que seule la colonisation en Palestine offrait une chance capable d'assurer la réussite de l'entreprise sioniste. Entre autres arguments, ce marxiste sioniste, afin de persuader ses lecteurs de gauche, proposait une position historique au parfum ethnocentriste : « La population autochtone du pays d'Israël [Palestine dans la source originale] est plus proche des Juifs par sa composition raciale que tout autre peuple et même plus que les autres peuples "sémites" ; on peut soulever l'hypothèse très plausible selon laquelle les fellahs du pays d'Israël [Palestine] - sont les descendants directs des vestiges de l'implantation juive et cananéenne, avec un léger complément de sang arabe ; parce que, comme on le sait, les Arabes, ces fiers conquérants, s'entremêlèrent relativement peu avec la masse des peuples qu'ils subjuguèrent dans les différents pays. [...] De toute façon, tous les voyageurs-touristes confirment qu'il est impossible de faire la différence entre un porteur séfarade et un simple ouvrier ou un fellah. [...] Il semble que la différence raciale entre un Juif de l'Exil et les fellahs du pays d'Israël [les Palestiniens] ne soit pas plus saillante que la différence entre les Juifs ashkénazes et les sépharades[2]. »

1. *Ibid.*, p. 19.

2. Ber Borokhov, « Sur la question de Sion et du territoire » (en hébreu), in *Œuvres,* I, Tel-Aviv, Hakiboutz Hameohad, 1955, p. 148. La traduction hébraïque remplace toujours le terme de « Palestine » par « Eretz Israel ».

Borokhov était persuadé que cette proximité des origines faciliterait l'accueil des nouveaux colons par les autochtones, et que, leur culture étant moins développée, les fellahs installés autour des implantations juives adopteraient rapidement les mœurs culturelles hébraïques pour finalement s'y intégrer complètement. La vision nationale, fondée sur un soupçon de « sang » et un brin d'histoire, suggérait ainsi que « le fellah parlant l'hébreu, s'habillant comme un Juif et adoptant la perception du monde et les habitudes des simples Juifs ne se distinguera en rien du Juif[1] ».

Faisaient partie du Poalei Sion, le courant politique que Borokhov dirigea et façonna, deux jeunes gens talentueux qui allaient acquérir une grande renommée. En 1918, alors qu'ils séjournaient à New York, David Ben Gourion et Yitzhak Ben Zvi décidèrent de s'atteler à l'écriture d'un ouvrage socio-historique auquel ils donnèrent le titre d'*Eretz Israel dans le passé et dans le présent.* Bien qu'il fût initialement rédigé en hébreu, les deux auteurs le traduisirent en yiddish afin de toucher le grand public américain juif. C'était l'ouvrage le plus important concernant « Eretz Israël » (le territoire qui, selon les auteurs, comprenait les deux rives du Jourdain et s'étendait d'El-Arish au sud à Tyr au nord) publié jusqu'à cette date, et il rencontra un grand succès. Les auteurs avaient effectué un travail de préparation minutieux, et les données statistiques ainsi que l'appareil bibliographique joints étaient, de l'avis de tous, assez impressionnants. Si l'on écartait l'enthousiasme national qui l'accompagnait, l'ouvrage se plaçait en toutes choses au rang d'un travail universitaire. Le futur Premier ministre de l'État d'Israël en composa les deux tiers et le tiers restant fut produit par le second président du futur État.

Ben Gourion écrivit le second chapitre, consacré à l'histoire des fellahs et à leur situation dans le présent, en collaboration étroite avec son fidèle ami et corédacteur. Tous deux y décrètent avec une assurance manifeste : « L'origine des fellahs ne remonte pas aux conquérants arabes, qui soumirent Eretz Israël et la Syrie au VII[e] siècle de notre ère. Les conquérants n'éliminèrent pas la population des laboureurs agricoles qu'ils y rencontrèrent. Ils n'expulsèrent que les souverains byzantins étrangers ; ils ne firent aucun mal à la population locale. Les Arabes ne se préoccupèrent pas

Mais, jusqu'à la Première Guerre mondiale, la plupart des penseurs sionistes utilisaient « Palestine ».

1. *Ibid.,* p. 149.

d'implantation. Les fils des Arabes ne pratiquaient pas plus l'agriculture sur leurs lieux de résidence antérieure. [...] Quand ils faisaient la conquête de terres nouvelles, ils n'y cherchaient pas de nouveaux terrains en vue d'y développer une classe de paysans-colons qui d'ailleurs était presque inexistante aussi chez eux. Ce qui les intéressait dans leurs nouvelles conquêtes était d'ordre politique, religieux et financier : gouverner, diffuser l'islam et lever l'impôt[1]. »

La sagesse historienne indiquait que les origines des gens du pays dont les descendants avaient survécu depuis le VII[e] siècle remontaient à la classe des paysans judéens que les conquérants musulmans avaient soumis à leur arrivée. «Venir prétendre qu'avec la conquête de Jérusalem par Titus et avec l'échec de la révolte de Bar Kokhba les Juifs cessèrent complètement de cultiver la terre d'Eretz Israel découle d'une ignorance totale de l'histoire d'Israël et de sa littérature de l'époque. [...] Le cultivateur juif, comme tout autre cultivateur, ne se laisse pas si facilement déraciner de son sol, qui regorge de la sueur de son front et de celui de ses ancêtres. [...] La population paysanne, en dépit de la répression et des souffrances, resta sur place fidèle à elle-même[2]. »

Ces mots précèdent de trente ans ceux de la Déclaration d'indépendance qui nous rappellent l'expulsion par la force d'un peuple tout entier. Les deux auteurs, sionistes fervents, voulurent se rattacher aux « indigènes » et croire de tout cœur que ce serait possible grâce à leurs origines « ethniques » communes. Si les anciens paysans juifs se convertirent, ce fut sous la pression de raisons purement économiques - principalement pour se libérer du poids des impôts -, raisons qui ne rentrent aucunement dans les critères de trahison nationale. Ce fut justement en restant attachés à leur sol qu'ils firent preuve de fidélité à leur patrie. Pour Ben Gourion et Ben Zvi, la religion musulmane, considérant chaque converti comme un frère, abolissant en toute sincérité les restrictions politiques et civiques et aspirant ainsi à effacer les différences sociales, était, contrairement au christianisme, démocratique par nature[3].

1. David Ben Gourion et Yitzhak Ben Zvi, *Eretz Israel dans le passé et dans le présent* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1980, p. 196.
2. *Ibid.,* p. 198.
3. *Ibid.,* p. 200.

L'origine juive des fellahs pouvait être démontrée par le biais de la recherche philologique de la langue arabe vernaculaire ainsi que par l'investigation de la géographie linguistique. Comme Belkind, mais avec plus de détails, les deux auteurs mettent en évidence, à partir d'une recherche reposant sur une dizaine de milliers de noms, que « tous les villages, les fleuves, les sources d'eau, les ruines, les vallées, les montagnes et les collines "de Dan à Beer Sheva" prouvent que la structure des concepts bibliques d'Eretz Israel s'était conservée dans sa vitalité ancienne dans la bouche des fellahs[1] ». À peu près deux cent dix sites portent indubitablement des noms hébraïques. En parallèle à la loi musulmane se maintinrent « les lois des fellahs ou les coutumes de législation orale [qui] s'appellent la Sharyat Al-Khalil - et remontent aux lois d'Abraham notre père[2] ». A proximité des maisons de prière musulmanes *(djamaa),* on retrouve dans de nombreux villages des temples locaux *(maqam)* élevés à la mémoire de saints tels les trois Pères, des rois, des prophètes, aux côtés de cheikhs de renom.

Ben Zvi considérait le chapitre sur l'origine des fellahs comme le fruit de ses propres travaux de recherche, et il semble avoir été vexé par la récupération de ses résultats par Ben Gourion ; aussi revint-il sur cette question cruciale dans une brochure qu'il fit publier en 1929, cette fois sous sa seule signature et en langue hébraïque[3]. Cet essai n'a rien de foncièrement nouveau par rapport au chapitre qui figurait dans le livre publié en commun par les deux dirigeants sionistes, mais il contient quelques élaborations et mises en valeur différentes. La conversion forcée de la paysannerie judéenne au christianisme, avant l'avènement de l'islam, est mise en exergue et sert plus amplement d'alibi complémentaire à l'adoption presque unanime de l'islam par la suite. Dans ce cas, la soumission aux conquérants d'un grand nombre de juifs ne s'explique pas seulement par l'exemption de la capitation mais aussi par le risque de perdre leurs terres.

En 1929, Ben Zvi adoptait un ton manifestement plus modéré : « Il est évident qu'il serait abusif de prétendre que tous les fellahs sont les descendants des Juifs anciens, il n'est bien entendu ques-

1. *Ibid.,* p. 201.
2. *Ibid,* p. 205.
3. Yitzhak Ben Zvi, *Notre population dans le pays* (en hébreu), Varsovie, Le Comité exécutif de l'Union de la jeunesse et Le Fonds national juif, 1929.

tion que d'une majorité ou de ceux issus de leur souche[1]. » Il était d'avis que de nombreux émigrants venus de divers endroits s'étaient ajoutés à eux, de sorte que la population locale était devenue assez hétérogène. Mais les vestiges que l'on retrouve dans la langue, les noms de lieux, les coutumes juridiques, les célébrations agrémentées d'une multitude d'invités, comme celles de « Nabi Moussa », ainsi que d'autres pratiques culturelles montrent sans l'ombre d'un doute que « l'origine de la plupart des fellahs ne remonte pas aux conquérants arabes, mais bien, avant eux, aux fellahs juifs qui peuplaient majoritairement le pays, avant la conquête de l'islam[2] ».

L'émeute et le massacre d'Hébron, qui eurent lieu l'année même où Yitzhak Ben Zvi faisait publier sa brochure, ainsi que la grande révolte arabe de 1936 vidèrent les voiles de la pensée sioniste du dernier souffle « assimilateur » qui lui restait. La montée de la perception nationale locale fit comprendre avec acuité aux hommes de lettres colons que leur fraternité ethnocentriste n'avait pas d'avenir. La croyance sioniste inclusive qui avait bourgeonné un court moment supposait qu'il serait facile d'assimiler une culture orientale « inférieure et primitive ». Elle fut tirée de son ivresse orientaliste dès le premier acte d'opposition violente mené par les agents de cette culture. En effet, à partir de ce moment, les descendants des paysans judéens disparurent de la conscience nationale juive et furent rejetés dans l'oubli. Les fellahs palestiniens du temps présent revêtirent rapidement, aux yeux des agents agréés de la mémoire, l'habit d'émigrants arabes arrivés en masse au XIXe siècle dans un pays pratiquement vide. Et qui continuèrent à y affluer dans le courant du XXe siècle à la suite du développement de l'économie sioniste, qui, d'après le mythe, « attira » à elle une « force de travail » non juive par milliers[3].

1. *Ibid.,* p. 38.

2. *Ibid.,* p. 39. Sur la position sioniste initiale face à la question des origines des Palestiniens, voir aussi l'article de Shmuel Almog, « La terre aux cultivateurs et la conversion des paysans », *in* Shmuel Ettinger (dir.), *La Nation et son histoire* (en hébreu), II, Jérusalem, Zalman Shazar, 1984, p. 165-175.

3. On trouve une approche israélienne plus équilibrée de l'histoire palestinienne aux temps modernes dans le livre de Baruch Kimmerling et Joel S. Migdal, *The Palestinian People. A History,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003.

Il est fort possible que le recul du départ en exil au début de la conquête arabe du VII[e] siècle effectué par Baer et Dinur ait été, entre autres choses, une réaction indirecte au discours historique diffusé quelques années auparavant par des personnalités de renom comme Belkind, Ben Gourion et Ben Zvi. Ce discours pionnier était problématique, de l'avis général : il était trop mal défini dans sa configuration des limites de la « nation antique » et, plus grave encore, il pouvait conduire à accorder trop de droits historiques à la «population indigène». C'est la raison pour laquelle il fallait l'enterrer le plus rapidement possible et l'évacuer totalement de l'ordre des priorités national.

Dès lors, l'islam antique n'obligea plus les Judéens à se convertir, il ne fit que les expulser de leurs terres. L'exil imaginé du VII[e] siècle fut perçu comme une alternative à la fois au mode de narration religieux concernant le déracinement sans fondement qui aurait eu lieu après la destruction du Second Temple et à la thèse postulant que les fellahs seraient les descendants des habitants de la Judée. Le moment précis de l'expulsion n'était pas vraiment crucial, le plus important était de préserver la mémoire inestimable de l'exil forcé.

Les « expatriés », les « expulsés » ou les « fugitifs émigrés » prirent le chemin d'un long et douloureux exil et, selon la mythologie nationale, errèrent sans fin à travers les continents pour atteindre les recoins les plus éloignés du monde et enfin, avec l'avènement du sionisme, faire demi-tour et rentrer en masse dans leur patrie abandonnée. Cette patrie, de ce fait, n'avait jamais appartenu aux Arabes « conquérants » mais elle revenait de droit aux juifs, « une terre sans peuple pour un peuple sans terre ».

Ce précepte national, qui acquit sa popularité et son utilité au sein du mouvement sioniste dans ses diverses versions, était le fruit d'un imaginaire historique au cœur duquel figurait l'Exil. Bien que la plupart des historiens professionnels aient su qu'il n'y avait jamais eu d'expulsion de force du « peuple juif», ils permirent l'infiltration du mythe chrétien dans la tradition juive pour lui laisser faire son chemin librement sur la place publique et dans les manuels pédagogiques de la mémoire nationale, sans tenter de freiner sa marche. Ils l'encouragèrent même indirectement en sachant que seul ce mythe pouvait assurer la légitimité morale de la colonisation par la « nation exilée » d'une terre déjà occupée par d'autres.

La conversion en masse, en revanche, à la source de la formation des grandes communautés juives autour du bassin méditerranéen, ne laissa presque aucune trace dans l'enseignement de l'histoire nationale. Si l'on en parlait parfois dans le passé, elle fut occultée avec l'évolution de l'élaboration de la mémoire officielle. Les fidèles judaïsants, comme on l'a signalé plus haut, avaient eux-mêmes déjà tendance à obscurcir leurs origines. Afin de se purifier et de s'affilier au peuple sacré, chaque converti refoula son passé impie - durant lequel il s'était nourri de mets interdits et avait vénéré les étoiles et les astres -, un acte initiatique qui lui permit de commencer une vie nouvelle au sein de sa communauté et de sa croyance d'adoption. Les fils de ses fils ne savaient pas, ou ne voulaient pas savoir, que leurs ancêtres entachés de paganisme avaient rejoint de l'extérieur la communauté de prédilection juive.

Ils voulurent aussi jouir du prestige que leur apportait l'appartenance héréditaire au peuple élu. Malgré la position positive du judaïsme sur la conversion et en dépit des mots d'admiration et de flatterie dont furent couverts les convertis, la lignée « par la naissance » constituait tout de même un capital symbolique déterminant au cœur de ses lois. La considération engendrée par la filiation aux exilés de la Jérusalem sainte apporta aux adeptes le réconfort et consolida les limites de leur identité dans un monde menaçant, ou alternativement tentant. La conscience de leur origine les affiliant à Sion les gratifia d'une position privilégiée par rapport à la ville sacrée, sur laquelle, selon la tradition, reposait le monde, et dont les chrétiens aussi bien que les musulmans durent reconnaître la supériorité religieuse.

Ce ne fut pas un hasard si la pensée sioniste puisa de préférence dans les sources ethnofictives de sa longue tradition. Elle s'en empara comme d'un trésor rare qu'elle remodela à son aise dans ses laboratoires idéologiques, capitonna de « connaissances » historiques laïques, en retaillant la charpente pour l'adapter à sa vision du passé. La mémoire nationale se greffa ainsi sur le socle cultuel de l'oubli, d'où s'ensuivit sa remarquable réussite.

La conservation du phénomène de conversion massive aurait pu corroder la solidité du métadiscours sur la cohésion biologique du «peuple» juif. Les racines de l'arbre généalogique de ce « peuple » étaient bien supposées remonter à Abraham, Isaac et Jacob, et non au mélange exotique de groupements humains qui

vécurent au royaume des Hasmonéens, sous l'Empire perse ou dans la vaste aire de l'Empire romain.

L'oubli de la conversion par la force et du grand mouvement d'adoption volontaire du judaïsme constituait une condition *sine qua non* de la conservation de la linéarité de l'axe temporel sur lequel évoluait, en mouvement d'aller et retour, du passé au présent et du présent au passé, une « nation » unique, errante, repliée sur elle-même, et bien entendu entièrement imaginée.

IV

Lieux de silence. A la recherche du temps (juif) perdu

> « Une partie des Berbères professait le judaïsme, religion qu'ils avaient reçue de leurs puissants voisins, les Israélites de la Syrie. Parmi les Berbères juifs on distinguait les Djeraoua, tribu qui habitait l'Aurès et à laquelle appartenait la Kahena, femme qui fut tuée par les Arabes à l'époque des premières invasions. »
>
> Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères,* 1396.

> « Il est même possible que mes ancêtres se soient écartés de la direction prise par Israël de l'Antiquité. [...] Après 965, les Khazars furent déchus de leur puissance mais le judaïsme a pu se maintenir, et il se pourrait que les nombreux juifs d'Europe de l'Est soient les descendants des Khazars et de ceux qu'ils subjuguèrent. Il est aussi possible que je sois l'un d'eux. Qui sait ? Mais qui s'en préoccupe ? »
>
> Isaac Asimov, *La vie fut belle,* 2002.

En son temps, Johann Wolfgang von Goethe a comparé métaphoriquement l'architecture à une musique qui se serait fossilisée dans l'espace. Serait-il possible de comparer le judaïsme historique, tel qu'il s'est fixé au IVe siècle de notre ère, à une structure architecturale immobile qui, condamnée à un silence honteux, aurait cessé d'émettre sa mélodie pendant de longs siècles ?

La représentation du judaïsme sous les traits d'une caste repliée sur elle-même et ayant confiné sa foi ardente dans l'enceinte de débats talmudiques casuistiques correspond plutôt à la vision chré-

tienne dominante, dont la contribution à l'élaboration de l'image du juif dans le monde occidental a été déterminante. Le côté humiliant de cette vision méprisante n'a pas été apprécié par l'historiographie présioniste et sioniste, bien qu'elle lui soit restée entièrement soumise et dévouée. Elle servait l'imaginaire « ethnique » du peuple perçu comme un corps démantelé, inerte et passif tant qu'il n'aurait pas repris racine dans le territoire qui avait été, de toute évidence, son creuset civilisateur et historique.

La vérité est que, avant son repli partiel sur lui-même, quand son entourage chrétien l'eut rejeté dans la marginalité, le judaïsme s'adonna au prosélytisme dans les lieux encore vierges de tout contact avec le monothéisme expansionniste. De la péninsule arabique aux territoires des Slaves, des monts du Caucase, des steppes de la Volga et du Don, des espaces autour de la Carthage antique, détruite et reconstruite, jusqu'à la péninsule ibérique prémusulmane, la religion juive continua de faire des adeptes, ce qui lui assura sa surprenante pérennité historique. Les régions dans lesquelles le judaïsme réussit à s'infiltrer étaient généralement occupées par des civilisations en voie de mutation, de sociétés tribales vers un début de consolidation en royaumes. Toutes pratiquaient encore le paganisme.

Avec la Syrie et l'Egypte, la péninsule arabique était l'une des régions les plus proches du royaume de Judée, ce qui explique qu'on y retrouve des vestiges de la religion juive à une date relativement ancienne. La royauté nabatéenne, qui s'effondra en 106 après J.-C, touchait aux frontières du royaume de Judée. Au-delà s'étendait la péninsule, habitée par des tribus arabes nomades et également traversée par de nombreux caravaniers acheminant leurs marchandises du sud vers le nord. Les oasis situées le long des principales artères de communication accueillaient aussi des commerçants originaires de Judée, dont certains décidèrent de s'y installer. En plus de leurs biens terrestres, ils exportèrent leur croyance en un Dieu unique qui, de par ses avantages spirituels - en tant que créateur du monde tout-puissant et par la résurrection des morts - commença petit à petit à conquérir les cœurs de ces différentes populations païennes. De nombreuses pierres tombales de juifs ou de convertis au judaïsme ont été retrouvées dans diverses régions au nord du Hedjaz.

Durant la période appelée « période de l'ignorance » dans l'historiographie arabe, avant la montée de l'islam - soit au IVe siècle

ou dans la première moitié du Ve siècle de notre ère -, des juifs se sont installés à Tayma, à Khaybar et à Yathrib (rebaptisée plus tard Médine), villes situées au cœur du Hedjaz. À la veille de l'avènement de l'islam, le judaïsme se propagea ainsi des colons pionniers aux puissantes tribus implantées autour de ces centres urbains. Les plus connues de ces dernières, parce que Mahomet eut à les affronter au début de son odyssée, étaient celles des Banu Qainuka'a, des Banu Qurayza et des Banu Nadhir, dans les environs de Yathrib. Mais dans les régions situées autour de Tayma et de Khaybar, d'autres tribus se convertirent aussi au judaïsme, tout en conservant leur langue, l'arabe, et leurs noms d'origine totalement indigène. L'atmosphère régnant au sein de ces groupes de nouveaux juifs peut être illustrée par la description plus tardive qu'en fit l'historien arabe Abd Allah Al-Bakri, au XIe siècle. Il rapporta à propos d'une tribu de Tayma : « Les Juifs empêchaient les nouveaux venus d'entrer dans leur place fortifiée aussi longtemps qu'ils professaient une autre religion, et ils n'étaient admis que lorsqu'ils avaient embrassé le judaïsme[1]. »

On peut supposer que l'expansion du monothéisme juif, avant qu'il ne devienne rabbinique, joua un rôle relativement important en posant les bases spirituelles qui permirent l'épanouissement de l'islam. Bien que ce dernier se fût heurté de front à son aîné, le Coran témoigne de la centralité du défrichement idéologique amorcé par le judaïsme. Le Livre saint des musulmans est parsemé d'expressions, d'histoires et de légendes diverses empruntées à la Bible et assaisonnées d'imaginaire local. Des remarques sur l'« Éden » et la « présence divine » aux aventures d'Abraham, de Joseph et de Moïse, en passant par les préceptes de David et de Salomon, surnommés les prophètes, la Bible résonne en écho tout au long des pages du Coran (même si celui-ci ne rappelle pas les grands prophètes tels Jérémie et Isaïe, et ne cite parmi les derniers que les noms de Zacharie et de Jonas). Le judaïsme ne fut pas la seule religion à pénétrer et à se développer dans la péninsule arabique, où la chrétienté l'a concurrencé pour gagner le cœur des croyants, avec succès d'ailleurs en certains endroits, même si la Sainte Trinité n'a pas été intégrée aux canons musulmans. Il faut aussi ajouter que dans l'espace laissé entre ces deux religions bien définies proliférèrent, dans le syncrétisme le plus complet, toutes

1. Cité *in* Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, p. 78.

sortes de sectes, à l'image des Hanifs, qui ensemble contribuèrent à forger l'alliage d'où émergea le nouveau monothéisme.

Le succès de l'islam au début du VIIe siècle de l'ère chrétienne, comme celui du christianisme autour du bassin méditerranéen, mit un frein au mouvement de conversion au judaïsme et accéléra la lente désintégration des tribus qui l'avaient adopté. Il convient de rappeler que la conversion d'un musulman au judaïsme était interdite, d'après les règles de la nouvelle religion, et que la punition pour ceux qui prêchaient la conversion - comme pour ceux qui quittaient l'islam - était la peine de mort. A l'inverse de cette politique draconienne, les avantages attribués aux nouveaux adeptes de la religion de Mahomet, mentionnés au chapitre précédent, étaient si tentants qu'il fut difficile d'y résister.

Pourtant, avant l'ascension de Mahomet dans la péninsule arabique, le prosélytisme juif engendra la conversion surprenante d'un royaume tout entier, celui situé précisément le plus au sud de cette région. Cette conversion de masse, contrairement aux événements de Yathrib ou de Khaybar, créa une communauté religieuse stable qui, malgré les conquêtes temporaires de la chrétienté puis les succès de l'islam, réussit à se maintenir jusqu'aux temps modernes.

Si au cœur du Hedjaz l'évolution sociale restait encore au stade tribal, en revanche, dans cette région connue aujourd'hui sous le nom de Yémen s'était constitué dès les premiers siècles de notre ère un système stable de royaume centralisé en quête d'un Dieu unique et fédérateur.

L'« Arabie heureuse » - Himyar adopte le judaïsme

Les Romains s'étaient déjà intéressés à cette région légendaire du sud de la péninsule, qu'ils nommaient l'« Arabie heureuse ». Durant le principat d'Auguste, ils tentèrent même d'y installer une garnison à laquelle participait une unité venue de Judée et envoyée par Hérode « le généreux ». Mais l'expédition échoua et la majorité des soldats se perdit dans les sables ardents du désert. Himyar était le nom d'une grande tribu de la région qui, dès le début du IIe siècle avant J.-C, avait vaincu ses voisins et commencé à former une royauté tribale. La ville de Zafar était la capitale de ce royaume, connu aussi sous la dénomination de « royaume de Saba et de Dhu-Raiden, d'Hadramaout et de Yamnat, et des Arabes de

Taud et de Tihanat ». Ce nom impressionnant de longueur était connu au loin. Rome réussit à développer quelques liens avec ses dirigeants, de même que, plus tard, les rois sassanides de Perse. Selon les diverses traditions arabes, le souverain de Himyar portait le titre de Tubb'a, synonyme de roi ou d'empereur, et il était désigné par le terme de *malik* sur les inscriptions en himyarite. Son entourage réunissait les membres de l'administration, l'élite aristocratique et les chefs de tribu. Le royaume de Himyar était en conflit constant avec son grand rival, le royaume éthiopien d'Axoum, situé de l'autre côté de la mer Rouge et dont les troupes franchissaient de temps en temps les détroits pour barrer la route à leur riche voisin.

Une série de tombeaux découverts en 1936 à Beit Shearim, près de la ville de Haïfa, suggère que des gens originaires de Himyar vinrent en visite en Terre sainte. L'inscription funéraire gravée en grec sur le fronton d'une des niches présente les personnes y gisant comme des «gens de Himyar». On sait aussi que les défunts étaient juifs parce que l'un d'eux s'appelait « Menah[em] l'ancien de la communauté » et que l'inscription est décorée d'un chandelier et d'un cor. Il est difficile d'expliquer pourquoi ces gens de Himyar sont enterrés à Beit Shearim dans des tombeaux qui, selon l'hypothèse des archéologues, furent élevés au IIIe siècle de notre ère[1].

Philostorgios, l'historien chrétien arianiste, nous apprend aussi qu'au milieu du IVe siècle Constantin II, souverain de l'Empire romain d'Orient, envoya une expédition au royaume de Himyar dans le but de faire baptiser ses habitants. Cette tentative de conversion se heurta à la résistance des juifs locaux mais, malgré cela, toujours selon Philostorgios, le roi himyarite accepta finalement le christianisme et fit même élever deux églises dans son royaume. Il est difficile d'apprécier l'authenticité de cette histoire, bien qu'à la même époque le royaume d'Ethiopie se soit, lui, converti au christianisme et que le royaume de Himyar ait aussi probablement été le champ d'affrontements entre les deux religions concurrentes. Il est également possible que l'un de ses rois ait adopté temporairement le christianisme, mais, si l'affrontement

1. Sur la découverte des tombeaux de Beit Shearim, voir le livre de Haim Ze'ev Hirschberg, qui ouvre de vastes perspectives : *Israël en Arabie. L'histoire des Juifs de Himyar et du Hedjaz* (en hébreu), Tel-Aviv, Bialik, 1946, p. 53-57.

aboutit effectivement à une victoire chrétienne, celle-ci fut éphémère.

De nombreux vestiges archéologiques ainsi qu'épigraphiques, découverts pour certains assez récemment, attestent de façon presque définitive que, vers la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne, l'Empire himyarite abandonna le paganisme et embrassa le monothéisme, sans toutefois opter pour la religion chrétienne. En 378, le roi Malikkarib Yuh'amin fit construire des édifices sur lesquels sont gravées des dédicaces telles que : « Par la puissance de leur Maître, Maître des deux. » On y retrouve aussi l'expression « Maître des deux et de la terre » ainsi que le terme *Rahmanan* (« Miséricordieux » ou « le Miséricordieux »). L'utilisation de cet adjectif pour désigner Dieu était fréquente chez les juifs, et dans le Talmud il apparaît sous la forme de *Rahmana.* Ce n'est que bien plus tard, au début du VIIe siècle, que les musulmans se l'approprièrent comme l'une des appellations d'Allah. Les chrétiens du monde arabe l'utilisèrent aussi, mais toujours en y adjoignant le nom du Fils et du Saint-Esprit.

Si les chercheurs ont longtemps débattu du caractère de ce monothéisme pionnier, le débat fut plus ou moins tranché quand une inscription supplémentaire consacrée au fils de Malikkarib Yuh'amin, écrite en hébreu et en himyarite et dont l'auteur s'appelait Yehuda, fut dévoilée dans la ville de Beit el-Ashwal. Elle contenait cette phrase, en hébreu : « Écrit par Yehuda, que son souvenir soit béni, artisan de paix, Amen », suivie d'une autre, en himyarite : « Par la puissance et la charité de Dieu, Créateur de l'âme, Maître de la vie et de la mort, Maître des deux et de la terre, Créateur de l'univers, et avec l'aide financière de son peuple d'Israël et de ses Maîtres par procuration[1]. » Même si l'on considère que cette inscription n'a pas été directement commandée par la dynastie royale, elle glorifie le roi en s'inspirant d'expressions courantes dans le judaïsme, et son auteur savait évidemment que le souverain en était un adepte.

Himyar resta aux mains du puissant pouvoir monothéiste juif du dernier quart du IVe siècle jusqu'au premier quart du VIe siècle de notre ère, soit pendant cent vingt à cent cinquante ans, une

1. Le concept de « peuple » dans ce contexte signifie communauté religieuse et non pas groupe national. Voir à ce sujet l'article de Shlomo Dov Goitein, « Inscription bilingue en hébreu et langue de Himyar » (en hébreu), *Tarbitz,* 41, 1972, p. 151-156.

période presque aussi longue que la durée de la dynastie des Hasmonéens. La tradition musulmane attribue la conversion au judaïsme de la royauté himyarite à Abu Karib Assad, le second fils de Malikkarib Yuh'amin, qui régna apparemment de 390 à 420. La légende raconte aussi que ce roi partit guerroyer dans le nord de la péninsule mais en revint converti et accompagné de deux sages, et qu'il commença à convertir tous les habitants de son royaume au judaïsme[1]. Ses sujets commencèrent par refuser de se soumettre à la nouvelle religion, mais ils se laissèrent finalement convaincre et acceptèrent tous d'entrer dans l'Alliance d'Abraham.

Il existe aussi un témoignage concernant Sarahbi'il Ya'fur, le fils d'Assad, datant de l'an 440, qui confirme son affiliation au judaïsme. On trouve son nom et ses attributs inscrits sur le grand barrage de Marib, qu'il fit réparer et agrandir, accompagnés d'un remerciement pour le soutien que Dieu, le « Maître des cieux et de la terre », lui apporta. Une épigraphe supplémentaire de la même période reprend à nouveau le terme de « Miséricordieux », formule désignant Dieu utilisée aussi ultérieurement par ses successeurs.

L'affaire de la mise à mort d'Azqir, le missionnaire chrétien de la ville de Najrân, située au nord du royaume de Himyar, nous renseigne sur le statut de religion hégémonique qu'y acquit le judaïsme du «Miséricordieux». L'exécution de ce prédicateur, présenté par l'hagiographie chrétienne comme un martyr et autour de la mort duquel plane la culpabilité des juifs, a inspiré de nombreuses légendes arabes. L'affaire éclata du temps du roi himyarite Sarahbi'il Yakuf. Azqir fut arrêté par les émissaires du roi parce qu'il avait élevé un lieu de prière décoré d'une croix qui fut saccagé et détruit. Le roi tenta de le persuader de renoncer à sa foi en Jésus, mais Azqir refusa et fut alors condamné à mort. Sur le conseil d'un des rabbins proches du roi, il fut décidé que l'exécution aurait lieu à Najrân même pour qu'elle y serve d'exemple. Le christianisme s'était enraciné dans la ville depuis quelque temps déjà et il fallait des mesures de dissuasion propres à impressionner

1. Voir à ce sujet l'article de Michael Lecker, « The conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Ban Hadl of Medina », in *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia,* Aldershot, Ashgate, 1998, p. 129-136 ; voir aussi, dans ce même volume, l'article « Judaism among Kinda and the *Ridda* of Kinda », p. 635-650.

la population locale. Mais, juste avant sa mort, Azqir le martyr, d'après les dires, avait eu le temps d'accomplir des miracles qui firent grosse impression et restèrent longtemps gravés dans la mémoire de l'Église[1].

Après la mort de Sarahbi'il Yakuf, le royaume s'affaiblit et ses deux fils furent incapables de s'opposer aux fortes pressions exercées par les Éthiopiens. Ceux-ci étendirent leur influence sur Himyar et réussirent à consolider pour un temps les positions des chrétiens qui y résidaient encore et leur étaient favorables. L'affrontement continu entre Himyar et le royaume éthiopien d'Axoum n'était pas seulement d'ordre religieux mais aussi d'ordre politique et commercial. Le royaume d'Axoum, qui tombait sous l'influence de l'Empire byzantin, aspirait à contrôler les détroits de la mer Rouge pour assurer les voies de son commerce avec les Indes. A l'opposé, Himyar, qui s'érigeait en ennemi de l'Empire, s'opposait aussi avec force à l'hégémonie chrétienne dans la région[2]. Il est possible que l'attachement profond à la religion juive manifesté par de vastes cercles de la population du royaume ait pris ses racines dans des conflits d'intérêts aigus. L'aristocratie et la classe des commerçants défendaient la royauté juive parce qu'elle offrait des garanties plus sûres à leur indépendance économique. Toutefois, le judaïsme n'était pas seulement l'apanage de l'aristocratie ; de nombreux témoignages confirment aussi sa profonde implantation au sein de tribus diverses, et nous savons qu'il s'est même diffusé au-delà du Golfe pour pénétrer en Ethiopie, conséquence des contacts constants entre les deux territoires pourtant ennemis[3].

1. Un document chrétien témoignant de cet épisode a été traduit par Ze'ev Rubin dans son article « Le martyre d'Azqir et le combat entre le judaïsme et la chrétienté en Arabie du Sud au V[e] siècle de l'ère chrétienne », *in* A. Oppenheimer et A. Kasher (dir.), *Au fil des générations, de la fin de la période biblique à la fin de l'écriture du Talmud* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1995, p. 251-285.

2. Sur les enjeux pour l'Empire romain de cette région du sud de l'Arabie, voir l'article de Ze'ev Rubin, « Byzantium and Southern Arabia : The policy of Anastasius », *in* D.H. French et C.S. Lightfoot (dir.), « The Eastern frontier of the Roman Empire», *British Archaeological Reports,* 553, 1989, p. 383-420.

3. Il est possible que l'expansion du judaïsme du royaume de Himyar à celui d'Axoum y ait entraîné un mouvement de conversion de masse à l'origine de la création de « Beta Israel », ou les Falachas. Nous savons par ailleurs que la Bible fut traduite en langue ge'ez entre les IV[e] et VI[e] siècles de notre ère. Serait-il possible que cette tribu de convertis au judaïsme ait réussi à conquérir le

Après une courte période d'hégémonie chrétienne, le dernier gouverneur juif himyarite, Du-Nuwas, réinstalla le judaïsme au pouvoir. La documentation attestant son statut de roi - *malik* - est particulièrement riche du fait de ses violents affrontements avec le christianisme et aussi de la guerre sans pitié qu'il mena contre l'Ethiopie. La puissance de ce roi juif et les persécutions cruelles qu'il infligea aux adeptes de Jésus sont relatées dans le récit historique de Procope de Césarée *Discours sur les guerres,* dans le témoignage intitulé *La Topographie chrétienne* du marchand itinérant Cosmas Indicopleustès, dans l'hymne de Jean Psaltes, père supérieur d'un monastère, dans les fragments retrouvés du *Livre des himyarites,* dans la missive de l'archevêque syrien Siméon de Beit-Arsham[1], ainsi que dans d'autres lettres de chrétiens. De nombreuses sources arabes confirment ces récits, bien qu'avec une moindre verve antijuive[2].

Du-Nuwas portait le nom officiel de Joseph As'ar Yat'ar, mais des traditions arabes plus tardives lui attribuèrent aussi le dénominatif de *Masruk,* apparemment à cause de sa « chevelure tressée ». Il était connu pour ses longues boucles, et la légende nous conte sa défaite héroïque ainsi que la fin tragique qu'il connut au cours de son dernier combat, quand il fut englouti avec son grand cheval blanc par les flots de la mer Rouge. Son affiliation au judaïsme est unanimement acceptée, bien que son ascendance royale soit sujette à caution. La date exacte de son accession au trône n'est pas connue non plus, mais elle ne peut être antérieure à l'an 518 de notre ère. Avant cette date, la capitale himyarite était aux mains d'un régent soutenu par les Éthiopiens ; Du-Nuwas prit la tête d'une révolte fomentée contre eux à partir des montagnes. Au

pouvoir au X[e] siècle, sous la direction de sa reine appelée Yudit ou Judith ? Cette « histoire » est entourée de trop de mystères et nous manquons par trop de sources écrites pour pouvoir élargir la discussion à son sujet. Sur cette question, voir l'article de Steven Kaplan, « Introduction historique : histoire de "Beta Israël" (Les Falachas) », *in* Michael Corinaldi (dir.), *Les Juifs d'Ethiopie. Identité et tradition* (en hébreu), Jérusalem, Reuven Mass, 1988, p. 5-12.

1. Un passage important de cette missive fut traduit par H.Z. Hirschberg dans son article « Les Juifs dans les pays de l'Islam », *in* Hava Lazarus-Yafeh (dir.), *Chapitres sur l'histoire des Arabes et de l'Islam* (en hébreu), Tel-Aviv, Rechafim, 1970, p. 264.

2. Sur ces sources ainsi que sur les témoignages rapportés dans la littérature arabe, voir Israel Ben Ze'ev, *Les Juifs en Arabie* (en hébreu), Jérusalem, Achiassaf, 1957, p. 47-72.

cours de la bataille finale, il réussit à conquérir la ville de Zafar et à consolider son pouvoir sur tout le royaume. L'aristocratie lui apporta son soutien, et ceux qui ne s'étaient pas convertis au judaïsme jusque-là l'adoptèrent après sa victoire. Un témoignage à son sujet relate qu'après la prise du pouvoir il fit appel à des sages de Tibériade afin de renforcer les assises de la religion de Moïse à travers tout le royaume

Cette nouvelle résurgence du judaïsme suscita la révolte de la ville de Najrân, où le christianisme était majoritaire. Le roi himyarite conquit la cité après un long siège ; un grand nombre de chrétiens furent tués au cours des combats, et cela servit de prétexte à Ella Asbeha, le roi d'Axoum, pour déclarer une guerre totale au royaume juif de Himyar. Avec le soutien pressant et l'aide logistique de l'Empire romain d'Orient, qui fournit les navires, les armées chrétiennes franchirent la mer Rouge et, en 525, vainquirent Du-Nuwas après une longue et rude bataille. La capitale Zafar fut détruite, cinquante membres de la famille royale furent faits prisonniers, ce qui mit un terme à l'existence du royaume judaïsant du sud de la péninsule arabique. La tentative de révolte juive menée cinquante ans plus tard par Sayf Du-Yaz'an, l'un des descendants de Du-Nuwas, se solda par un échec total.

Le régime instauré par l'Ethiopie qui succéda au royaume juif était bien sûr chrétien, mais la région fut bientôt conquise, au cours des années soixante-dix du VIe siècle de l'ère chrétienne, par le royaume de Perse. Cette conquête mit très certainement un frein au processus de christianisation totale de Himyar, bien qu'il ne se soit pas soumis au zoroastrisme (une religion qui ne fit que très peu d'adeptes en dehors de la Perse). Nous savons que la communauté judaïsante de Himyar continua d'exister sous la domination éthiopienne et perse car, avec l'arrivée des troupes de Mahomet en 629, le prophète prescrivit aux chefs de ses unités conquérantes de ne pas convertir de force les juifs et les chrétiens à l'islam. La nature de l'impôt auquel les juifs furent soumis laisse penser qu'une grande partie d'entre eux vivaient de l'agriculture, mais il est malheureusement impossible d'évaluer le nombre de ceux qui restèrent fidèles à leur foi et de ceux qui préférèrent adopter la religion victorieuse. On peut seulement supposer que beaucoup

1. À ce sujet, voir l'article de Hirschberg, « Le royaume juif de Himyar», *in* I. Ishayahu et Y. Tobi (dir.), *Le Yémen. Résultats de recherches et de discussion* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1975, p. XXV.

de juifs s'étaient déjà convertis au christianisme et que d'autres embrassèrent l'islam par la suite, mais une certaine fraction persista pourtant à croire en l'ancien Dieu « miséricordieux » et, grâce à ses liens avec les centres théologiques de Babylone, la communauté des juifs himyarites survécut jusqu'au XXe siècle.

L'existence de la royauté judaïsante du sud de la péninsule arabique était déjà connue au XIXe siècle : Heinrich Graetz lui consacra quelques pages dans son livre, se fondant sur les récits légués par les historiens arabes et les témoignages chrétiens. Il relata l'histoire d'Abu Karib Assad ainsi que celle de Du-Nuwas, et n'épargna aucune de leurs anecdotes exotiques[1]. De même, Simon Doubnov en reprit le récit, de façon plus concise que Graetz mais avec plus d'exactitude dans la chronologie[2]. Salo Baron suivit les traces de ses prédécesseurs et consacra quelques pages aux « fondateurs du judaïsme du Yémen », en tentant par divers moyens de justifier les mesures draconiennes qu'ils prirent à l'égard des chrétiens[3].

En revanche, l'historiographie sioniste plus tardive n'accorda qu'une place réduite au royaume de Himyar. Par exemple, *Israël en Exil,* le livre de compilation monumental de Ben-Zion Dinur, ne débute qu'avec le « départ du peuple juif en exil » au VIIe siècle de l'ère chrétienne, passant donc sous silence l'importance du royaume juif antérieur du sud de la péninsule arabique. Certains chercheurs israéliens tentèrent de mettre en doute l'étendue de la conversion au judaïsme des Himyarites, dont les normes n'étaient visiblement pas conformes à celles du rabbinat, ce qui les conduisit à préférer escamoter élégamment ce chapitre de l'histoire intrigant[4]. En Israël, les manuels scolaires postérieurs aux années 1950 pratiquèrent la même censure, évitant de rappeler le phénomène de conversion de cette royauté méridionale oubliée et ensevelie sous les sables du désert.

Seuls les historiens spécialisés dans l'étude des juifs des pays musulmans s'arrêtèrent sur les origines des nombreux Himyarites convertis au judaïsme. Parmi ceux-ci, il convient de citer le nom d'Israël Ben Ze'ev, qui publia en Egypte à la fin des années 1920

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* III, p. 283-286.
2. Doubnov, *Histoire du peuple-monde, op. cit.,* III, p. 197-198.
3. Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, p. 79-83.
4. Voir par exemple Yosef Tobi, *The Jews of Yemen,* Leiden, Brill, 1999, p. 3-4.

Les Juifs en Arabie, livre qu'il remania pour la publication de sa traduction en hébreu en 1931 et qu'il perfectionna pour sa réédition en 1957. Haim Ze'ev Hirschberg fut le second historien à consacrer un travail de fond au royaume juif dans son ouvrage *Israël en Arabie,* publié dès 1946. Ces deux recherches offrent une vaste perspective sur l'existence des juifs de la péninsule arabique méridionale et, malgré leur ton d'apologie nationale permanent, elles se distinguent par leur haut niveau de fiabilité scientifique. Durant les dix dernières années, les découvertes archéologiques ont encore dévoilé de nombreux vestiges épigraphiques nouveaux, et Ze'ev Rubin, chercheur de l'université de Tel-Aviv, est l'un des seuls historiens en Israël à persister à continuer la recherche sur le temps du royaume de Himyar oublié.

En conclusion de sa description saisissante de la royauté convertie au judaïsme, Hirschberg, le plus connu des chercheurs à s'être penchés sur le sort des juifs dans le monde arabe, souleva les questions suivantes : «Combien de Juifs ont-ils vécu au Yémen ? Quelles étaient leurs origines raciales, étaient-ils les descendants de la semence d'Abraham ou des Yéménites convertis au judaïsme?» Hirschberg ne détenait évidemment pas les réponses à ces questions, mais il ne put s'empêcher de conclure : « Malgré tout, ce furent les Juifs venus d'Eretz Israël, et peut-être même de Babylone, qui constituaient l'âme vive de la communauté des Juifs du Yémen. Ils étaient relativement nombreux, leur importance était grande, et ils détenaient le pouvoir de décision en chaque chose ; et quand les persécutions commencèrent, ils restèrent fidèles à leur peuple et à leur croyance. En effet, nombreux furent les Juifs de Himyar à ne pouvoir supporter les souffrances et à se convertir à l'islam. Les chrétiens disparurent tous de sous le firmament du Yémen, mais seuls les Juifs perdurèrent en tant qu'unité sociale spécifique, différenciée des communautés arabes. Ils maintinrent leur croyance jusqu'à aujourd'hui, cela en dépit du dédain et des humiliations manifestés à leur égard. [...] D'autres convertis au judaïsme, les Khazars par exemple, se sont assimilés et intégrés aux peuples qui les entouraient, parce que leur élément juif était faible, mais les Juifs du Yémen restèrent l'une des plus fières tribus de la nation juive[1]. »

1. Cf. Hirschberg, *Israël en Arabie, op. cit.,* p. 111.

Compte tenu de l'extrême précision de la description, jusque dans ses conclusions, de toute l'histoire des Himyarites, et au vu des références constantes aux sources premières à chaque étape de l'ouvrage, ces dernières phrases semblent presque déplacées et frôlent l'absurde. En même temps, elles valent d'être citées parce qu'elles nous éclairent sur le caractère et l'orientation de l'historiographie sioniste en ce qui concerne ses positions de principe sur la question de la conversion. Hirschberg n'avait pas la moindre idée du nombre de « Juifs authentiques » au sein des différentes couches de la population himyarite, pas plus qu'il ne disposait de témoignages sur l'origine de ceux qui restèrent fidèles à leur foi. Mais le commandement ethnocentrique fut plus fort que lui et plus fort que sa connaissance historique ; ainsi en dernier recours fit-il parler dans ses conclusions la « voix du sang ». Autrement, les lecteurs de l'éminent et respecté orientaliste auraient pu penser que les juifs du Yémen - ô sacrilège ! - étaient les descendants de Du-Nuwas et de ses aristocrates endurcis plutôt que les fils des fils d'Abraham, Isaac et Jacob les miséricordieux, imaginés comme les « pères » de tous les juifs du monde.

L'effusion ethnobiologique de Hirschberg n'est pas une exception. Presque tous ceux qui se sont lancés sur les traces de la communauté juive du Yémen lui ont construit un arbre généalogique « politiquement correct » qui la faisait remonter aux fils de la Judée antique. Certains ont prétendu que de nombreux Judéens avaient été exilés à la suite de la destruction du Premier Temple non seulement à Babylone, mais aussi en Arabie méridionale. D'autres attribuèrent même les origines des juifs du Yémen à la dynastie de la reine de Saba. L'invitée voluptueuse du roi Salomon serait rentrée chez elle avec quelques « compagnons juifs » qui auraient obéi avec une ardeur extraordinaire au commandement de « Fécondez et multipliez-vous ». Il est bien connu qu'elle eut une progéniture prolifique, puisque même les Éthiopiens considéraient leurs rois comme le produit des entrailles de cette fameuse reine.

C'est ainsi que le chapitre sur les Himyarites convertis au judaïsme se retrouva orphelin et abandonné, en marge de la voie royale de l'historiographie adoptée par l'Éducation nationale en Israël, où les bacheliers terminent leur cycle secondaire ignorants de la contribution de cette population à l'histoire. Le grand royaume juif qui, en son temps, fit régner la terreur sur son entourage eut droit à une bien triste destinée : ses descendants en Israël

en ont presque honte, et d'autres craignent d'en rappeler l'existence même[1].

Phéniciens et Berbères - Kahina, la reine mystérieuse

Le souvenir des Himyarites ne fut pas le seul à disparaître dans les plis de la mémoire nationale de l'État d'Israël. L'origine de leurs frères en religion d'Afrique du Nord eut droit au même silence et au même déni public. Si, d'après le mythe national, les juifs du Yémen descendaient de la semence des proches du roi Salomon, ou du moins de ceux qui furent exilés à Babylone, les juifs du Maghreb étaient eux aussi considérés comme les descendants des exilés du Premier Temple ou les fils des fils des juifs de l'Espagne européenne, connus pour leur ascendance illustre. Ces derniers, selon les légendes, furent également « exilés » vers les contrées occidentales de la mer Méditerranée en provenance directe de la Judée abandonnée et « désertée » après la destruction du Temple.

On a déjà rappelé, au chapitre précédent, l'expansion du judaïsme en Afrique du Nord et le grand affrontement avec Rome qui eut lieu au cours des années 115-117 de l'ère chrétienne. Un roi juif hellénisant du nom de Lukas (dénommé aussi Andréas par d'autres historiens) émergea de cette grande révolte messianique antipaïenne et réussit à conquérir la province de Cyrénaïque, située dans l'est de la Libye moderne. Son élan conquérant le mena jusqu'aux portes d'Alexandrie, en Egypte. D'après les témoignages, ce soulèvement de ferveur religieuse fut accompagné de violences inégalées, tout comme d'ailleurs les affrontements monothéistes ultérieurs, mais il fut fermement réprimé par l'armée romaine[2]. Cette défaite entraîna le ralentissement de l'élan de conversion au judaïsme amorcé dans cette province, sans

1. Des historiens yéménites, en revanche, persistent à considérer les juifs du Yémen « comme une partie intégrante du peuple du Yémen. Ceux-ci se convertirent et adoptèrent la religion juive dans leur propre patrie alors qu'elle jouissait à l'époque d'une relative tolérance religieuse». Cette citation est extraite d'une lettre d'Al-Kodaï Muhamed Hatam et Ben-Salem Muhamed, « Le sionisme vu par des Yéménites », publiée dans le journal *Haaretz* le 15 octobre 1999 et dont la version originale a paru dans le *Yemen Times*. De façon surprenante, une rue de Jérusalem porte le nom du roi Du-Nuwas.

2. Voir Dion Cassius, *Histoire romaine, op. cit.,* LXVIII, 32, et également Eusèbe, *Histoire ecclésiastique, op. cit.,* IV, 2, p. 160-161.

pourtant y mettre totalement fin. Des juifs et des sympathisants du judaïsme subsistèrent bien en Cyrénaïque, et il est important de retenir pour notre propos que le judaïsme, sous l'effet des secousses engendrées par le soulèvement et sa répression, se tourna dès lors vers l'ouest pour lentement y poursuivre sa campagne de conversion.

Au IIIe siècle de notre ère, le suspicieux Rabbi Oshehaya, qui résidait en Terre sainte, se préoccupait beaucoup du prosélytisme en Afrique du Nord, et le Talmud de Jérusalem rapporte qu'il se posait la question de savoir « s'il serait nécessaire d'attendre les convertis pendant trois générations » (Kilayim). A l'inverse, Rav (Abba Arika), le premier Amora, nous signale que « de Tyr à Carthage on vénère Israël et son Père qui est aux deux, mais de Tyr à l'ouest ainsi que de Carthage à l'est, on ne reconnaît pas Israël et son Père qui est aux cieux » (Ména'hot).

L'expansion du judaïsme en Afrique du Nord dut apparemment son succès et sa vitalité à l'implantation dans toute la région d'une population d'origine phénicienne. Carthage a bien été détruite au IIe siècle avant J.-C, mais il est évident que ses nombreux habitants n'en furent pas totalement éradiqués. La ville fut reconstruite et rétablit rapidement sa position d'important port commercial. Où donc disparurent les Puniques, autrement dit les Phéniciens d'Afrique, qui occupaient le littoral en grand nombre ? Dans le passé, quelques historiens, le chercheur Marcel Simon notamment, émirent l'hypothèse selon laquelle une grande partie d'entre eux se serait convertie au judaïsme, ce qui expliquerait la force initiale et unique de cette religion dans toute l'Afrique du Nord[1].

Il ne serait pas complètement insensé de supposer que la proximité entre la langue de la Bible et la langue ancienne des Puniques, tout comme le fait qu'une partie de ces derniers étaient circoncis, ait pu contribuer à leur conversion en masse. L'arrivée de prisonniers esclaves originaires de Judée, après la destruction du Temple, donna sans doute aussi un coup de pouce au processus de judaïsation massif. Ces mêmes populations anciennes, originaires initialement de Tyr et de Sidon, hostiles à Rome depuis toujours, accueillirent probablement les exilés révoltés avec chaleur et adoptèrent volontiers leur croyance particulière. Marcel Simon ajoute que le philosémitisme de la majorité des empereurs

1. Marcel Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne,* Paris, Mouton, 1962, p. 44-52.

Sévère - une dynastie originaire d'Afrique du Nord - contribua également en partie à la popularité de la conversion.

L'Afrique du Nord devint ainsi l'une des grandes réussites du mouvement de prosélytisme juif autour du bassin méditerranéen. Bien qu'au cours des III[e] et IV[e] siècles après J.-C, comme mentionné au chapitre précédent, on remarque une diminution du nombre de judaïsants en Egypte, en Asie Mineure, en Grèce et en Italie, zone qui représentait à l'époque le cœur de la civilisation de l'Antiquité, sur le littoral du Maghreb les communautés des adeptes de Yahvé se maintinrent solidement, et les vestiges archéologiques et épigraphiques témoignent de la continuité et de l'effervescence de la vie religieuse juive. Les fouilles archéologiques effectuées à proximité de la Carthage antique dévoilèrent de nombreux tombeaux datant du III[e] siècle de l'ère chrétienne, ornés d'inscriptions latines et même hébraïques (ou phéniciennes) toujours accompagnées d'un chandelier. De plus, des pierres tombales de convertis portant des noms grecs ou latins furent découvertes en grand nombre dans toute la région. La religion des défunts est bien connue puisqu'elle est mentionnée à côté des noms qui ne sont pas hébraïques. À Hammam-Lif (la Naro de l'Antiquité), située à proximité de la ville de Tunis actuelle, fut aussi découverte une synagogue de cette période comportant des inscriptions et des dessins de bougies, de chandeliers et de cors. Sur le sol, une mosaïque dévoile la dédicace suivante : « Julia votre servante la jeune fille de Naro qui a rénové cette mosaïque avec son argent pour assurer la paix de son âme dans la synagogue de Naro. » Il est aussi significatif que d'autres inscriptions mentionnent le nom de celui qui dirigeait la synagogue, Rosticus, et celui de son fils Astorius.

En Afrique du Nord aussi, un grand nombre de ceux qui se rapprochèrent du judaïsme se maintinrent dans un statut de semi-convertis et furent appelés les « craignant-Dieu », ou plus tard les « dévots de Dieu » (Coelicolae). Le Nouveau Testament signale que des « craignant-Dieu », des juifs et des convertis vinrent à Jérusalem du « territoire de la Libye voisin de Cyrène » (Actes des Apôtres 2, 10). De nombreuses sectes pratiquant le syncrétisme prospéraient alors dans diverses villes tout en se concurrençant. Cette diversité mena à la consolidation du christianisme, dont le statut dans la région se renforça comme partout ailleurs le long du littoral méditerranéen : il est bien connu que Tertullien et plus tard Augustin d'Hippone, deux des grands théoriciens de la chrétienté, étaient originaires d'Afrique.

Tertullien était particulièrement préoccupé par le poids du judaïsme à Carthage, sa ville natale, et sa grande connaissance de la Bible et de la tradition indique à quel point la culture de la religion juive y était répandue. Par ailleurs, les graves reproches qu'il formula à l'égard des judaïsants témoignent aussi de l'emprise que la conversion conquérante exerça sur les cœurs d'une masse de sympathisants. Tertullien attribua la réussite du judaïsme au fait que cette religion était reconnue légalement par la loi romaine et donc plus facile à pratiquer, contrairement à celle des chrétiens persécutés. S'il laisse parfois percer des sentiments de respect à l'égard des juifs, et en particulier à l'égard de leurs femmes, dont il apprécie la chasteté, il déchaîne sa colère contre les convertis qui, à son avis, ont adopté la religion juive uniquement par facilité - parce qu'elle les exemptait de travail le jour du shabbat sacré[1].

L'affrontement de la chrétienté avec la forte présence juive se retrouve plus tard dans les écrits d'Augustin, et encore plus dans ceux du poète chrétien Commodien. Augustin nourrit une polémique avec les « dévots de Dieu », qui constituaient apparemment une secte intermédiaire de juifs-chrétiens considérés comme hérétiques et même renégats par l'Église. Commodien, dont on ne connaît pas exactement les dates d'existence, a aussi ressenti le besoin d'attaquer ces nombreux judaïsants dans son recueil *Instructiones,* où il dénonce avec dédain leurs va-et-vient d'une croyance à l'autre et l'inconstance flagrante de leurs pratiques cultuelles.

La progression relative de l'Église romaine fut freinée temporairement par les conquêtes des Vandales. Ces tribus germaniques venues d'Europe centrale détinrent le pouvoir en Afrique du Nord de 430 à 533 et fondèrent un royaume dont la religion dominante était l'arianisme. Il n'existe pratiquement pas de vestiges témoignant de la situation du judaïsme durant le siècle de domination vandale, mais on sait que les relations entre les arianistes et les adeptes du judaïsme étaient bien meilleures que celles qu'entretenaient ces derniers avec l'orthodoxie chrétienne montante. Le

1. Le texte *Aduersus Iudaeos* nous renseigne sur la relation de Tertullien au judaïsme. Il est traduit en anglais dans le livre de Geoffrey D. Dunn, *Tertullian,* Londres, Routledge, 2004, p. 63-104. Sur les connaissances à propos des juifs de Carthage que nous fournissent ces écrits, consulter Claude Aziza, *Tertullien et le judaïsme,* Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 15-43.

retour de l'Empire byzantin dans la région au VIe siècle rétablit le pouvoir de l'Église et entraîna une répression sévère à l'encontre des hérétiques et des apostats. Il est possible qu'à la suite de cette conquête une partie des juifs du littoral, ces anciens Puniques, ait dû fuir à l'intérieur des terres et qu'une autre partie se soit réfugiée dans les régions plus à l'ouest, où débuta l'histoire extraordinaire d'un nouveau mouvement de conversion au judaïsme.

On ne connaît guère les intentions d'Ibn Khaldoun, le grand historien arabe du XIVe siècle, lorsqu'il se livrait à la description suivante : « Une partie des Berbères professait le judaïsme, religion qu'ils avaient reçue de leurs puissants voisins, les Israélites de la Syrie. Parmi les Berbères juifs on distinguait les Djeraoua, tribu qui habitait l'Aurès et à laquelle appartenait la Kahena, femme qui fut tuée par les Arabes à l'époque des premières invasions. Les autres tribus juives étaient les Nefouça, Berbères de l'Ifriqiya, les Fendelaoua, les Medîouna, les Behloula, les Ghîatha, les Fazaz, Berbères du Maghreb-el-Acsa. Idris Ier, descendant d'El-Hacen, étant arrivé en Maghreb, fit disparaître de ce pays jusqu'aux dernières traces des religions et mit un terme à l'indépendance de ces tribus »

Ibn Khaldoun affirmait probablement qu'au moins une partie des Berbères, anciens habitants de l'Afrique du Nord, étaient les descendants des Phéniciens de l'Antiquité ou d'une autre population d'origine cananéenne venue des environs de la Syrie et qui se convertit au judaïsme (il rapporte ailleurs une histoire sur l'origine himyarite d'une partie des Berbères)[2]. De toute manière, les tribus converties qu'il nomme étaient grandes et respectées et s'étendaient sur toute l'Afrique du Nord. A part les Djeraoua, qui occupaient le plateau de l'Aurès, les Nefouça vivaient aux alentours de la Tripoli de notre époque, les tribus Medîouna s'étaient installées dans l'ouest de l'Algérie actuelle, tandis que les Fendelaoua, les Behloula et les Fazaz se partageaient la région située autour de la ville aujourd'hui marocaine de Fès, au Maroc actuel. Malgré les conversions massives à l'islam qui suivirent les conquêtes

1. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale,* Paris, Geuthner, 1968, p. 208-209. Voir aussi la remarque du grand historien arabe sur la guerre menée par les ancêtres des Berbères contre les « Israélites » en Syrie et leur migration ultérieure en direction du Maghreb. *Ibid.,* p. 198.

2. Ibid., p. 168 et 176.

arabes, la répartition géographique de ces tribus coïncide plus ou moins avec celle des communautés juives qui subsistèrent jusqu'aux temps modernes.

Certaines des pratiques culturelles largement répandues au sein de toutes les populations berbères étaient depuis longtemps entremêlées d'éléments cultuels inspirés de la religion juive d'Afrique du Nord (et pas uniquement le culte des amulettes). Parallèlement à l'utilisation de l'arabe, une partie des juifs d'Afrique du Nord parlaient de longue date la langue des Berbères. Ceux-ci n'étaient-ils pas les convertis au judaïsme, descendants des Puniques, eux-mêmes convertis, et des quelques Judéens exilés qui seraient les ancêtres des juifs d'Afrique du Nord ? À cela s'ajoute une question : quel fut l'impact de cet élan de conversion berbère sur le nombre des juifs d'Espagne au moment de la conquête et par la suite ?

Ibn Khaldoun revient en divers endroits sur la saga de l'opposition à la conquête musulmane menée par la reine des monts de l'Aurès, Dihya-el-Kahina. La dirigeante berbère convertie au judaïsme était connue pour ses dons de voyante pythonisse, ce qui explique son titre de « prêtresse », Kahina, issu de la racine hébraïque « Cohen » et introduit par le biais des Puniques ou des Arabes. Elle gouvernait son royaume d'une poigne de fer et, quand les musulmans tentèrent de reconquérir l'Afrique du Nord, elle réussit, en 689, à rallier à son pouvoir plusieurs grandes tribus et à repousser la puissante armée de Hassan ben Al-Nu'mâan. Cinq ans plus tard, après avoir appliqué la politique de la terre brûlée et détruit villes et villages le long de la côte, la courageuse reine berbère fut vaincue par une armée de renforts arabes et tuée au combat. Ses fils adoptèrent l'islam et se rallièrent aux vainqueurs. Ainsi finit un long règne dont le souvenir reste entouré de mythes et de mystère jusqu'à ce jour.

Ibn Khaldoun n'est pas le seul historien arabe à avoir signalé les étonnantes aventures de Dihya-el-Kahina. D'autres écrivains arabes plus anciens, du IXe siècle de notre ère, mentionnent en détail ses combats contre les conquérants musulmans : Al-Wâqidî de Bagdad met surtout l'accent sur sa cruauté envers ses sujets. Khalifa ibn Khayyât Al-Usfuri situe sa défaite en 693 après J.-C et Ibn Abd Al-Hakam, qui vécut en Egypte, s'étend plus particulièrement sur les aventures du fils de la reine, qui a combattu lui aussi contre les envahisseurs[1]. D'autres historiens postérieurs à

1. Sur ces écrivains, voir le livre d'Abdelmajid Hannoum, *Colonial Histories, Post-Colonial Memories. The Legend of the Kahina, a North African*

Ibn Khaldoun s'intéressèrent à la reine juive, dont le nom parvint ainsi jusqu'aux chercheurs modernes. Par ailleurs, Ahmad Al-Balâdhurî, l'historien perse, retrace rapidement l'histoire de la Kahina.

Les actions et la personnalité de la dirigeante berbère juive suscitèrent de nombreuses légendes. Certains écrivains français de la période coloniale utilisèrent les mythes anciens la concernant pour «rappeler» que, dans le passé, les Arabes avaient été eux-mêmes des conquérants et qu'ils s'étaient heurtés à l'opposition farouche de la population autochtone. Avec la décolonisation, en revanche, la Kahina devint une héroïne arabe, ou berbère, entourée d'une fierté nationale qui dépassait celle suscitée par Jeanne d'Arc en France. Mais, puisque la reine était mentionnée dans la littérature arabe sous les traits d'une juive mystérieuse, elle attira aussi la curiosité des historiens sionistes, dont quelques-uns reprirent l'histoire de Dihya, dans laquelle ils crurent voir une réincarnation tardive de Déborah, la prophétesse biblique.

Nahum Slouschz, infatigable historien sioniste du judaïsme d'Afrique du Nord qui termina une thèse de doctorat à Paris, fut le premier chercheur à vouloir intégrer la Kahina dans la mémoire juive moderne[1]. Dès 1909, il publia deux essais sur les Berbères juifs, ainsi qu'un article intitulé «La race de la Kahina»[2]. Selon lui, l'Afrique du Nord était largement peuplée de juifs originaires de Jérusalem qui y régnèrent jusqu'à l'arrivée des musulmans. Kahina, la reine guerrière, ne pouvait pas être tout simplement une Berbère convertie au judaïsme ; pour lui, elle devait être une juive « de race ».

Heroine, Portsmouth, Heinemann, 2001, p. 2-15, ainsi que l'article de H.Z. Hirschberg, « La Kahina berbère » (en hébreu), *Tarbitz,* 27, 1957, p. 371-376.

1. Un juif français du nom de David Cazès a soutenu avant lui que la puissante reine Kahina n'était pas du tout juive et qu'en plus elle opprimait les juifs. Il est bien connu que les « enfants d'Israël » ont toujours été, tout au long de l'histoire, faibles et persécutés, mais jamais, au grand jamais, des maîtres tout-puissants ! Sur cette interprétation, voir le livre de Hannoum *Colonial Histories, op. cit.,* p. 51-55.

2. Nahum Slouschz, *Un voyage d'études juives en Afrique. Judéo-Hellènes et Judéo-Berbères,* Paris, Imprimerie nationale, 1909 ; « La race de la Kahina », *Revue indigène. Organe des intérêts des indigènes aux colonies,* 44, 1909, p. 573-583.

En 1933, Slouschz rassembla ses publications, les élargit et les fit publier en hébreu. *Dihya-el-Kahina* (*La Prêtresse juive*)[1] constitue un ouvrage riche en données historiques très intéressantes qui dénote un certain goût pour le romantisme assaisonné de folklore et de légendes exotiques que Slouschz emprunta aux historiographies arabes et françaises. La puissante tribu des Djeraoua des monts de l'Aurès, la noble tribu d'où était issue la Kahina et que l'historien appelait « Géra », constitue à son avis « une nation de la race d'Israël[2] ». Les Géra s'introduisirent dans la région en provenance de la Libye après avoir séjourné en Egypte. Les prêtres qui étaient aussi les chefs de la tribu étaient arrivés au pays du Nil au temps du roi Josias, exilé auprès du pharaon Nékao. « Dihya » est un diminutif d'affection attribué par les juifs à celles qui portent le nom Judith. Dmya-el-Kahina était sans l'ombre d'un doute fille d'une famille de prêtres. Bien que, dans la tradition juive, la prêtrise ne se transmette pas par les femmes, les influences cananéennes au sein des Géra étaient encore tellement fortes qu'ils dénommèrent leur reine « Kahina ».

Slouschz racontait aussi que la dirigeante juive était belle et forte et qu'il était courant d'en faire l'éloge en disant qu'« elle est jolie comme un cheval et puissante comme un gladiateur[3] ». Les chercheurs français l'avaient toujours comparée à Jeanne d'Arc, mais Slouschz nous dévoilait, en se fondant sur les sources arabes, que la Kahina, contrairement à la pucelle d'Orléans, « s'adonnait aux plaisirs de la chair avec toute l'ardeur bouillonnante de sa jeunesse », ce qui explique qu'elle ait changé souvent de partenaire et même qu'elle en ait épousé trois. Le problème était que ses époux n'étaient pas des juifs de sa tribu ; on sait que l'un était berbère et l'autre grec, c'est-à-dire byzantin. Est-il possible qu'une fille de famille bien « cachère » se soit mariée à des non-juifs, des « gentils » qui n'étaient pas circoncis ? Slouschz saisit ici l'occasion d'expliquer que les tribus berbères ne pratiquaient pas un judaïsme exactement conforme aux normes sévères imposées par le rabbinat, telles que nous les connaissons aujourd'hui, et que de ce fait leurs us et coutumes étaient différents et variés. Pourtant,

1. Nahum Slouschz, *Dihya-el-Kahina. Un chapitre d'héroïsme de l'histoire des tribus égarées d'Israël dans les déserts du « continent noir »* (en hébreu), Tel-Aviv, Amanut, 1933.

2. *Ibid.,* p. 31.

3. *Ibid.,* p. 62.

« [la Kahina] resta fidèle à renseignement de ses ancêtres mais dans sa forme ancienne pratiquée aux temps antérieurs à Esdras et courante au sein des tribus d'Israël égarées au fin fond de l'Afrique, un judaïsme tel qu'il se pratiquait avant qu'il ne fasse la différence entre les peuples et qui permettait le mariage avec les voisins et qui jamais n'aurait pu atteindre le degré d'isolement des "Pharisiens" régnant dans les villes romaines et arabes[1] ».

Cette explication permit à Slouschz de rester un « sioniste ethnocentriste » - l'amazone légendaire et ses prêtres descendaient bien de la bonne race - tout en reconnaissant que les gens du peuple des diverses tribus berbères n'étaient de fait que des judaïsants. Slouschz était convaincu que la souplesse en matière de politique religieuse et le syncrétisme avaient permis l'expansion du judaïsme, lui octroyant une grande popularité avant l'apparition de l'islam. Pourtant, en dépit du défaut d'orthodoxie de ces Berbères juifs et de leur originalité religieuse, ils appartenaient bien sûr, de même que leurs descendants, au « peuple juif ». Slouschz, selon ses dires, était parti à la recherche de ses « frères » nationaux en Afrique, et il se rendit à l'évidence : « Effectivement, Israël constitue bien un peuple sur terre[2]. »

Hirschberg, historien plus prudent et plus fiable que Slouschz, fut le second chercheur à affronter la question des Berbères judaïsants et de la Kahina, leur reine. Dans l'introduction au premier tome de son livre *Histoire des Juifs d'Afrique du Nord,* il écrit avec perplexité : « L'obscurité qui entoure l'histoire de la majorité des communautés de l'intérieur au cours de la première moitié du IIe siècle de notre ère fournit certaines indications permettant d'étoffer la thèse selon laquelle la grande majorité des Juifs du Maghreb sont d'origine berbère. Cette thèse formulée dans divers livres de voyage fut adoptée par l'historiographie moderne sans recherche minutieuse. [...] La situation concernant les sources est dans ce cas différente de celle des judaïsants de Himyar en Arabie du Sud ou de celle des Khazars des bords de la Volga. On sait

1. *Ibid.,* p. 68-69. Le personnage intrigant de Dihya-el-Kahina a exalté l'imagination de nombreuses personnes et a même suscité quelques romans historiques. Voir, par exemple, le livre de Gisèle Halimi *La Kahina,* Paris, Pion, 2006.

2. Voir la deuxième page de l'introduction d'un autre livre de Nahum Slouschz, *Les Communautés d'Israël en Afrique du Nord de l'Antiquité à nos jours* (en hébreu), Jérusalem, Kav Lekav, 1946.

que la grande majorité des premiers adoptèrent l'islam au temps de Mahomet et que seuls les Juifs de souche juive subsistèrent au sud de l'Arabie, et il est aussi bien connu que les Khazars judaïsants ont complètement disparu. Et maintenant, comment peut-on supposer que ce seraient précisément les Berbères d'Afrique du Nord qui seraient restés fidèles au judaïsme, alors que les preuves de leur conversion au judaïsme reposent sur des bases extrêmement fragiles[1] ? »

Après avoir exclu l'éventualité d'un lien historique quelconque entre les juifs du Yémen « de souche » et le royaume de Himyar, et après avoir transformé ce « manque de rapports » en fait historique «établi», Hirschberg tenait aussi à passer au tamis les sources sur la constitution du judaïsme d'Afrique du Nord. En chercheur minutieux, il ne voulait pas faire l'impasse sur des épisodes scabreux de l'histoire que la majorité de ses collègues avaient pris l'habitude d'écarter d'un revers de main. Il y eut assez d'historiens arabes anciens pour signaler le processus de judaïsation des tribus berbères, sans prendre de position positive ou négative sur la question, pour nous amener à supposer qu'il y avait bien un brin de vérité dans le phénomène. Mais comme, à son avis, les juifs n'avaient jamais fait de prosélytisme, il en conclut que ce fut la présence même de communautés juives dans les zones de résidence des Berbères qui incita une partie d'entre eux à se convertir.

Les lecteurs de Hirschberg n'avaient pourtant rien à craindre. En effet, son argumentation offrait certaines consolations : ces judaïsants ne représentaient apparemment qu'une minorité infime ; il n'existe pratiquement pas de témoignages juifs sur la conversion ; la langue des Berbères n'a pas véritablement laissé de traces dans la culture judéo-arabe écrite ; enfin la Bible n'a jamais été traduite en berbère. Le fait que les juifs aient adopté très rapidement l'arabe à la suite de la conquête musulmane, alors que les Berbères manifestèrent une assez forte réticence à l'« acculturation » linguistique, prouve que les origines des premiers ne peuvent pas être berbères. L'histoire de la reine ayant embrassé la religion juive n'est pas d'une importance particulière puisque celle-ci n'a pas vraiment été inspirée par l'esprit du judaïsme et que finalement elle n'en a tiré aucun profit. En fait, elle s'appelait

1. Haim Ze'ev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa,* vol. I, Leiden, Brill, 1974, p. 12-13.

Kaya, et les auteurs arabes se méprirent en lui attribuant par erreur le nom de Kahina[1].

Hirschberg savait bien sûr que le manque de culture écrite chez les Berbères avait eu pour conséquence de ne pas laisser davantage de marques sur la littérature et la langue arabes d'Afrique du Nord. Il était aussi conscient du fait qu'existaient des noms, des sobriquets attribués à des familles, des superstitions et de nombreuses coutumes qui étaient communs aux adeptes du judaïsme et aux Berbères musulmans (arroser d'eau les passants durant la Pentecôte, par exemple, est une coutume berbère ; le statut relativement libre de la femme juive a plus en commun avec la tradition berbère qu'avec la tradition arabe, etc.). Dans de nombreuses communautés juives, le nom de Cohen est inexistant, alors que dans d'autres presque tous les membres s'appellent Cohen, sans qu'il y ait un seul Lévy, phénomène qui peut s'expliquer par la conversion collective simultanée. On sait aussi que des tribus berbères converties à l'islam conservèrent des pratiques d'origine juive, comme l'interdit d'allumer du feu le soir du shabbat et celui de manger des aliments à base de levain pendant la fête du Printemps. Mais cette dernière donnée renforça justement la détermination de Hirschberg, qui trancha : « Le christianisme ancien disparut complètement d'Afrique du Nord, alors que le judaïsme y subsista à travers toutes les générations. A la vérité, les Berbères chrétiens ne furent pas les seuls à adopter l'islam, les Berbères judaïsants s'y convertirent aussi, auxquels s'ajoutèrent des juifs issus de la semence d'Abraham[2]. »

La force de conviction intérieure de Hirschberg lui fit oublier que, justement, selon sa propre croyance ethnoreligieuse, les Arabes sont aussi issus de la « semence du père vénéré », mais cette erreur courante demeure marginale. Sa tentative obstinée pour prouver que les juifs constituent un peuple-race arraché à sa patrie antique et parti errer en terre étrangère est bien plus significative - et, comme nous l'avons montré jusqu'à présent, coïncide

1. *Ibid.,* p. 94-97.

2. H.Z. Hirschberg, « Conversion des Berbères au judaïsme en Afrique du Nord » (en hébreu), *Sion,* XXII, 1957, p. 19. Voir aussi un autre article « prudent » qui tente de réajuster le tir de la thèse « ethnique » de Hirschberg : Joseph Chetrit et Daniel Schroeter, « Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord », *in* P. Balta, C. Dana, R. Dhoquois-Cohen (dir.), *La Méditerranée des Juifs,* Paris, L'Harmattan, 2003, p. 75-87.

bien, ce qui n'est pas un hasard, avec les lignes directrices de l'historiographie sioniste dominante. Son incapacité à s'élever au-dessus de l'idéologie purificatrice essentialiste qui le guida dans toutes ses recherches altère nombre de ces pages, mais ce défaut en fit précisément la « source scientifique » à l'origine des idées communément acceptées et reprises dans les manuels scolaires d'histoire diffusés dans le système de l'Éducation nationale israélienne.

André Chouraqui, chercheur et personnalité connue de culture franco-israélienne, né en Algérie, était moins préoccupé par la pureté de ses origines. Ainsi son livre sur *Les Juifs d'Afrique du Nord* s'écarte-t-il de la ligne officielle de l'historiographie nationale, et on peut y lire : « Mais tandis que les dernières communautés de Berbères christianisés s'éteindront au XIIe siècle, le judaïsme en Afrique du Nord conserva jusqu'à nos jours la fidélité de ses prosélytes autochtones, dont les descendants constituent près de la moitié de la communauté juive actuelle en Afrique du Nord[1]. »

Il est évident que Chouraqui, tout comme Hirschberg d'ailleurs, ne disposait pas des outils lui permettant d'évaluer la part des descendants des Berbères judaïsants parmi les juifs du Maghreb du XXe siècle (part que l'on pouvait aussi bien évaluer à 9 pour cent qu'à 99 pour cent). Il publia initialement son livre en français, dans les années 1950, et sa rédaction met en valeur la tentative de l'auteur pour s'aligner sur les chercheurs français du Maghreb. Il était difficile à l'époque de réfuter la thèse courante attribuant au judaïsme ancien les propriétés d'une religion prosélyte. Le livre de Chouraqui fut traduit en hébreu plus de vingt ans plus tard, de sorte que les lecteurs israéliens eurent droit à une version « édulcorée », bien moins ethnocentriste et bien plus cohérente sur les origines des juifs d'Afrique du Nord. L'ouvrage met ainsi l'accent sur les efforts du judaïsme pour convertir les Puniques, et n'hésite pas à lier son influence croissante sur tout le nord du continent noir à la conversion en masse des Berbères. Chouraqui évoque aussi la Kahina, la reine juive. Bien qu'elle ait également opprimé ses sujets juifs, il conclut avec enthousiasme : «Les derniers combats du peuple juif avant l'époque moderne remontent donc non pas à la lutte contre Rome, au Ier siècle de notre ère, en Pales-

1. André Chouraqui, *Les Juifs en Afrique du Nord,* Paris, PUF, 1952, p. 50.

tine, comme on l'affirme souvent, mais bien au Ve siècle, contre les Arabes, sur la terre d'Afrique »

Comme on le découvrira dans les pages suivantes, la ferveur nationale d'André Chouraqui connaîtra quelques déboires, car ces combats du «peuple juif» ne furent pas les derniers menés « contre les Arabes » avant le XXe siècle. Les Khazars, juste avant leur grande conversion au judaïsme, surpassèrent la Kahina et ses troupes juives berbères dans leurs tentatives pour enrayer la progression de l'islam, objectif auquel ils parvinrent après la fin des combats en Afrique du Nord. Mais, avant de procéder à l'examen des « tribus égarées d'Israël » à l'est (il est bien entendu que la Volga et le Don sont deux fleuves qui coulent à l'est de l'Afrique du Nord), il convient d'ajouter un argument consolidant la thèse selon laquelle les juifs du Maghreb sont les descendants de Berbères convertis et d'Arabes judaïsants qui accompagnèrent les armées de l'islam. Cet argument nous est fourni par la linguistique.

Paul Wexler, chercheur à l'université de Tel-Aviv, s'est essentiellement intéressé à l'histoire des juifs d'Espagne mais, le sort de cette grande communauté ayant été lié, depuis un stade très précoce, à celui des juifs d'Afrique du Nord, il parvint à éclairer d'un jour nouveau la question de ses origines. Dans un livre particulièrement intéressant, *Les Origines non juives des juifs séfarades,* ce linguiste israélien examine la possibilité que « les juifs séfarades soient les descendants en premier lieu des Arabes, des Berbères et d'Européens convertis au judaïsme entre la période de la création, en Asie occidentale, en Afrique du Nord et dans le sud de l'Europe, des communautés de la première diaspora juive et le xne siècle de notre ère approximativement[2] ». Il est aussi presque certain que ces communautés comptaient bien en leur sein des descendants de Judéens, mais apparemment en infime minorité. Comment Wexler en était-il arrivé à cette conclusion hérétique, tellement opposée au discours hégémonique tenu dans le temple de la connaissance qui lui assurait son gagne-pain ?

L'absence de témoignages historiques sur les premières étapes de la formation de communautés juives en péninsule Ibérique, selon Wexler, nous oblige à examiner l'évolution des langues par-

1. *Ibid.*

2. Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews,* New York, SUNY, 1966, p. XV.

lées et des indices ethnographiques qu'elles recèlent. Se faisant « archéologue linguiste », Wexler a dépisté avec virtuosité les vestiges linguistiques présents aussi bien dans les textes que dans les langues parlées contemporaines, pour arriver à la conclusion que les juifs d'Espagne ont des origines d'une hétérogénéité surprenante mais ne contenant que très peu d'éléments judéens. Ils arrivèrent en Europe, en majorité, *via* l'Afrique du Nord après la conquête arabe au début du VIIIe siècle de l'ère chrétienne. Des mots d'origine judéo-arabe du Maghreb et des vestiges de coutumes berbères se retrouvent dans la langue et la culture judéo-ibériques. Si l'influence de la langue arabe y était dominante au niveau syntaxique, l'influence berbère y était encore plus grande du point de vue du bagage culturel-religieux[1].

En revanche, et telle est la grande nouveauté apportée par Wexler, l'hébreu et l'araméen n'apparurent vraiment dans les textes juifs qu'à partir du Xe siècle après J.-C, et cette évolution ne fut pas le fruit d'un développement linguistique autochtone antérieur. Ce ne furent donc pas des exilés ou des émigrés de Judée arrivés en Espagne au Ier siècle de notre ère qui apportèrent avec eux leur langue d'origine. Durant les dix premiers siècles de l'ère chrétienne, les adeptes du judaïsme en Europe ne connaissaient ni l'hébreu ni l'araméen ; ce n'est qu'à la suite de la canonisation religieuse de l'arabe classique par l'islam et de celle du latin par la chrétienté au Moyen Âge que le judaïsme commença lui aussi à adopter et à diffuser sa langue sainte en tant que code spécifique à sa haute culture[2].

La théorie de Wexler peut aider à résoudre la grande énigme des livres d'histoire nationale en Israël : jusqu'à présent, les chercheurs agréés ont été incapables d'expliquer de façon satisfaisante le phénomène qui mena à la création en Espagne d'une communauté juive d'une si grande importance, d'une telle vitalité et d'une telle créativité, dont le nombre dépassait de loin celui des adeptes du judaïsme résidant en Italie, dans le sud de la Gaule ou au pays des Allemands.

On ne peut qu'émettre l'hypothèse selon laquelle les premiers bourgeonnements du judaïsme dans la péninsule Ibérique firent leur apparition au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, véhiculés par des soldats, des esclaves et des commerçants

1. *Ibid,* p. 105-106.
2. *Ibid.,* p. 118.

romains convertis, comme cela se produisit, semble-t-il, dans d'autres colonies de l'Empire situées au nord-ouest du bassin méditerranéen. Dans le Nouveau Testament, en effet, Paul annonce à ses disciples : « J'espère vous voir en passant, quand je me rendrai en Espagne» (Romains 15, 24) - alors qu'il se préparait apparemment à venir prêcher auprès des premières communautés judéo-chrétiennes qui s'y étaient constituées. Sur la base des décisions du concile d'Elvira, on apprend aussi que le syncrétisme monothéiste était encore très fort dans le sud de l'Europe au début du IVe siècle après J.-C.[1]. Plus tard, la cruauté du royaume wisigoth à l'égard des juifs et des nouveaux convertis, surtout au cours du VIIe siècle, incita un grand nombre d'entre eux à s'enfuir et à émigrer en Afrique du Nord. Leur vengeance historique ne tarderait pas à venir.

La conquête musulmane qui se mit en marche en l'an 711 de notre ère se fit principalement avec la participation de bataillons berbères, et il ne serait pas abusif de supposer qu'ils comptaient dans leurs rangs un grand nombre de judaïsants qui vinrent gonfler les effectifs démographiques des communautés juives plus anciennes. Des sources chrétiennes de cette époque condamnent la déloyauté de citadins juifs qui accueillirent avec enthousiasme l'armée des envahisseurs et même acceptèrent de se constituer en unités auxiliaires à leurs côtés. Alors même que de nombreux chrétiens prirent la fuite, les juifs, leurs concurrents, furent placés à la tête de nombreuses villes pour les gouverner.

Le recueil de sources «de première main» *Israël en Exil,* compilé par Dinur, rapporte une variété de citations tirées de chroniques arabes venant confirmer les sources chrétiennes, par exemple : « Le troisième bataillon, envoyé contre Elvira, assiégea Grenade, la capitale de cet État, et la subjugua, il confia sa garde à une garnison composée de juifs et de musulmans. Et il en fut de même à chaque endroit où des juifs se trouvaient [...]; après avoir neutralisé Carmona, Musa [ibn Nosseyr] poursuivit sa marche sur Séville [...]. Après un siège de plusieurs mois, Musa conquit la

1. Voir le livre d'Alfredo M. Rabello, *Les Juifs d'Espagne avant la conquête arabe, à la lueur de la législation* (en hébreu), Jérusalem, Zalman Shazar, 1983, p. 29-30. Sur le rapport des Wisigoths à la conversion, voir le chapitre « Jewish Proselytism » dans le livre ancien de Solomon Katz, *The Jews in the Visigothic and Prankish Kingdoms of Spain and Gaul* (1937), New York, Kraus Reprint, 1970, p. 42-56.

ville, alors que les chrétiens s'enfuirent à Baya. Musa plaça les juifs en garnison à Séville et se dirigea vers Mérida. » Ou encore, à propos de Tariq : « Quand il vit que Tolède était vide, il y rassembla les juifs et les y laissa avec quelques-uns de ses proches, alors que lui-même repartait vers Wadii Al-Hajara [la future Guadalajara][1]. »

Tariq ibn Ziyad, le chef militaire suprême et premier gouverneur musulman de la péninsule Ibérique (qui a donné son nom à Gibraltar), était un Berbère originaire de la tribu des Nefouça, celle de Dihya-el-Kahina. Il arriva en Espagne à la tête d'une armée de sept mille soldats qui bientôt s'agrandit à vingt-cinq mille hommes, recrutés parmi les populations locales. «Parmi ceux-ci, il y avait aussi un grand nombre de Juifs», nous dit Dinur. Quand il se réfère aux chercheurs espagnols pour conforter sa thèse, l'historien sioniste reconnaît avec une gêne évidente que certains parmi eux « pensent que tous les Berbères qui participèrent aux conquêtes arabes en Espagne étaient des "judaïsants"[2] ».

Il serait bien évidemment très exagéré de prétendre que la conquête de l'Espagne fut conçue dès le départ comme une action coordonnée des Berbères musulmans et des Berbères juifs, mais on peut se rendre compte que la coopération fructueuse entre les deux religions dans la péninsule Ibérique prit son essor avec le début de l'invasion, et que la position prioritaire des juifs leur ouvrit ainsi des voies nouvelles favorables à l'élargissement substantiel de leurs communautés. Les anciens adeptes du judaïsme n'eurent cependant la possibilité de convertir des païens et des chrétiens qu'aux premiers stades de l'invasion arabe, quand l'hégémonie chrétienne était en régression et que la conversion massive à l'islam n'avait pas encore commencé[3]. A partir du IX[e] siècle, cette option se réduisit, sans toutefois disparaître entièrement.

La conversion à l'islam ne mit pas pour autant un terme au flux continu des adeptes du judaïsme en provenance de tout le sud de l'Europe, et *a fortiori* du littoral de l'Afrique du Nord. Yitzhak Baer, dans son livre important sur les juifs d'Espagne, avait déjà

1. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre I, p. 116-117.

2. *Ibid.,* p. 24-25. Dinur renvoie ses lecteurs au livre d'Eduardo Saavedra, *Estudio sobre la invasion de los arabes en Espana,* Madrid, Progreso Editorial, 1892, p. 89.

3. Jane S. Gerber, *The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience,* New York, The Free Press, 1992, p. 19.

en son temps remarqué avec admiration : « Il semblerait que l'Espagne arabe se soit transformée en un lieu de refuge pour les Juifs[1]. » Ainsi la communauté juive a-t-elle pu prospérer du point de vue démographique autant grâce aux conversions locales qu'aux vagues de conquête et d'émigration ; elle s'épanouit culturellement dans le cadre de l'extraordinaire symbiose qui se créa entre elle et la tolérance arabe régnant au royaume d'Al-Andalous et dans les principautés qui lui succédèrent. La vie des juifs en milieu musulman prouva qu'une société « multireligieuse » pouvait exister dans le monde du monothéisme en voie de durcissement du Moyen Âge, au moment où se faisait ressentir la tendance croissante à humilier l'« autre » et parfois aussi à le persécuter en raison de sa différence de croyance. Simultanément à l'autre bout de l'Europe s'élevait un autre empire affranchi de tout fanatisme religieux, caractéristique qui fit son image de marque.

Des Kagans juifs ? Un drôle d'empire s'élève à l'est

Au milieu du X[e] siècle de l'ère chrétienne, âge d'or judéo-espagnol, Hasdaï ibn Shaprut, médecin et conseiller influent à la cour du calife de Cordoue, Abd Al-Rahman III, envoya une lettre à Joseph fils d'Aaron, le roi de Khazarie. La réputation de l'immense empire des juifs à l'extrémité est de l'Europe s'était répandue au loin et était parvenue aux oreilles des élites juives de l'Occident. Elle suscita une curiosité grandissante ; peut-être existait-il finalement sur terre un royaume juif qui n'était pas soumis au pouvoir islamique ou chrétien ?

La missive s'ouvrait sur un poème d'éloge à l'adresse de son destinataire - contenant un acrostiche de la plume de Menahem ibn Saruq, secrétaire de Hasdaï et premier poète de langue hébraïque de la péninsule Ibérique[2]. Après que Hasdaï se fut identifié (se présentant évidemment, notamment, comme l'un des fils

1. Yitzhak Baer, *Histoire des Juifs en Espagne chrétienne* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1965, p. 15. A la suite de cette affirmation, Baer raconte l'histoire de Bodo, un prêtre catholique qui arriva en 839 à Saragosse, se convertit au judaïsme et changea son nom en Eliezer.

2. Au sujet de ce poète, voir l'article de Tova Rosen-Moked, « Khazars, Mongols et douleurs de l'enfantement du Messie », *in* Michal Oron (dir.), *Entre histoire et littérature* (en hébreu), Tel-Aviv, Dyonon, 1983, p. 41-59.

des exilés de Jérusalem) et eut fait la description de son royaume, il passait à l'essentiel de son propos : « Des commerçants m'ont rapporté qu'il existait un royaume juif appelé Al-Khazar, mais je n'ai pas voulu les croire, me disant qu'ils ne m'en parlaient qu'afin de me faire plaisir et de gagner mes faveurs. Je les ai interrogés et ils ont répondu que cela était vrai et que le nom du royaume est Al-Khazar. Entre Constantinople et cette contrée, le voyage est de quinze journées par mer mais, dirent-ils, par terre il y a beaucoup d'autres peuples entre eux et nous. Le nom du roi régnant est Joseph. [...] Et en entendant cela, mes forces ont augmenté, mon courage a repris le dessus et je me suis senti rempli d'espoir et je m'inclinais et me prosternais devant le Dieu du ciel. Et je remuais ciel et terre pour trouver une personne de confiance et l'envoyer dans votre pays afin de connaître la vérité et de connaître la situation de sa majesté le roi et la situation de ses sujets nos frères, et je m'émerveille encore à cette pensée parce que tout cela vient de si loin[1]. »

Hasdaï continue en décrivant toutes les difficultés qu'il a dû surmonter pour envoyer cette lettre, et enfin se résout à aborder les questions qui le préoccupent : de quelle tribu le roi est-il issu ? Quel est le caractère du royaume ? Se transmet-il de père en fils, comme il est de coutume dans la Bible ? Quelle est la taille de l'empire ? Qui sont ses ennemis et qui sont ses sujets ? La guerre repousse-t-elle le shabbat? Quel en est le climat? Hasdaï fait preuve d'une curiosité sans bornes et s'en excuse avec beaucoup de politesse.

On ne sait pas combien de temps mit le roi khazar pour envoyer sa réponse, mais dans cette lettre connue Joseph répond, dans la mesure de ses possibilités, à une partie des questions ; il donne une description de ses origines et précise les limites de son royaume : «Vous m'avez demandé dans votre lettre de quelle nation, de quelle famille et de quelle tribu nous sommes originaires. Vous devez savoir que nous sommes les descendants des fils de Japhet et des fils de Togarma son fils. [...] Il apparaît dans ses écrits que mes ancêtres étaient peu nombreux et que le bon Dieu leur a donné force et courage et qu'ils ont fait la guerre contre de nombreux peuples bien plus puissants qu'eux et qu'avec

1. « Lettre de Rabbi Hasdaï ben Itzhak au roi d'Al-Khazar », *in* Abraham Kahana (dir.), *La Littérature de l'histoire israélienne* (en hébreu), Varsovie, Die Welt, 1922, p. 38.

l'aide de Dieu ils les ont expulsés et ont hérité de leurs terres. [...] Et de nombreuses générations se sont écoulées jusqu'à ce qu'advienne un roi du nom de Bulan, qui était d'une grande sagesse et craignait Dieu, dans lequel il investit sa confiance de tout cœur, et il fit interdire les sorciers et les païens dans son pays et se plaça sous ses ailes protectrices. [...] Et le roi réunit tous ses ministres ainsi que tous ses sujets et transmit à son peuple toutes ces choses. Et ses sujets en apprécièrent la valeur, ils acceptèrent son jugement et ils se mirent sous la protection de la révélation divine. [...] Ensuite advint au trône un fils de ses fils appelé Ovadia, qui était juste et droit, il réforma l'Empire et transforma ce jugement en règle ayant force de loi, et il fit construire des synagogues et des écoles rabbiniques et réunit les plus sages parmi les sages d'Israël[1] [...].»

Dans un style de contes et légendes, le roi décrit en détail le processus de conversion et énonce les raisons pour lesquelles ses ancêtres ont préféré adopter le judaïsme plutôt que les deux autres religions monothéistes. Il continue en donnant la localisation de son royaume, sa taille, la constitution de sa population et le poids de ses ennemis et de ses rivaux (les Russes et les fils d'Ismaël), le tout inspiré par une profonde dévotion guidée par la Torah et ses commandements.

A cause de quelques fioritures littéraires et ajouts introduits dans les textes originaux, on a suggéré que ces lettres, en particulier la réponse du roi, ne dataient pas du Xe siècle de l'ère chrétienne, et même qu'il s'agissait de faux et d'adaptations de la plume d'écrivains musulmans. Il existe une version courte et une version longue de la missive de Joseph (dont le dernier remaniement date sans doute du XIIIe siècle). Or un certain nombre de concepts utilisés dans la lettre courte ne proviennent pas du lexique arabe et révèlent que son auteur originel n'est pas issu du monde culturel musulman. De même, l'utilisation linguistique spécifique du « vav conversif », qui sert à faire virer le futur en passé, indique avec certitude que la missive de Hasdaï et la réponse de Joseph n'ont pas été écrites par la même personne. Bien que le texte du roi khazar soit visiblement passé sous de nombreuses plumes, qui l'ont recopié et « commenté », le noyau dur de l'information qu'il contient semble relativement crédible

1. « La réponse de Joseph le roi togrami », *ibid.*, p. 42-43. Ces deux lettres furent imprimées à Constantinople en 1577 par Yitzhak Akrisch.

puisqu'il concorde avec les témoignages arabes contemporains ; ainsi, il ne peut être considéré comme le simple produit d'une imagination littéraire fertile[1].

En effet, un témoignage de la fin du XIe siècle confirme que, en dépit des difficultés de communication entre les divers royaumes de l'époque, plusieurs versions des deux missives furent recopiées et diffusées à travers le monde intellectuel juif. Rabbi Yehuda Al-Barzeloni, par exemple, contestait l'authenticité des faits relatés dans ces copies, ce qui lui fit écrire : «Nous avons vu parmi d'autres manuscrits la copie d'une lettre que le roi Joseph, fils d'Aaron, le prêtre khazar, a écrite à Rabbi Hasdaï bar Itzhak. Nous ne savons pas si la lettre est authentique ou non [...]. » Mais cet homme de lettres doté d'un esprit incisif et réputé pour son mépris à l'égard des légendes reconnut finalement « [que] des Khazars se convertirent et qu'ils eurent des rois convertis, j'ai entendu dire que c'est écrit dans les livres des Ismaélites de l'époque et c'est écrit dans leurs livres ». C'est la raison pour laquelle il recopia lui aussi la lettre de Joseph et en présenta des extraits à ses lecteurs[2].

Il est pratiquement certain que Rabbi Juda Halévy, qui vécut au XIIe siècle, connaissait cette correspondance. La description de la conversion du souverain khazar rapportée dans la « disputation » théologique trimonothéiste, telle qu'elle apparaît dans l'introduction au *Kuzari,* fut empruntée à la lettre du roi Joseph, avec quelques modifications de style et de détails[3]. De plus, le Rabad (Abraham ben David de Posquières), l'un des fondateurs de la kabbale en Provence, qui était le contemporain de Juda Halévy,

1. Sur l'authenticité de ces lettres, voir l'excellent article de Menahem Landau, « État actuel du problème des Khazars » (en hébreu), *Sion,* XIII, 1953, p. 94-96, ainsi que le livre de Douglas M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars,* New Jersey, Princeton University Press, 1954, p. 125-170, et Henri Grégoire, « Le "Glozel" khazar », *Byzantion,* 12, 1937, p. 225-266.

2. Voir le passage complet et son interprétation par Simcha Assaf, « Rabbi Yehuda Al-Barzeloni sur la missive de Joseph, le roi des Khazars », in *Documents et recherches sur l'histoire d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, Harav Kook, 1946, p. 92-99.

3. Au début de son essai, Juda Halévy écrit : « [...] je me suis rappelé ce que j'ai entendu des arguments développés par le Rabbin qui se trouvait auprès du roi des Khazars, qui s'est converti à la religion juive, il y a environ quatre cents ans aujourd'hui ». *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée,* Paris, Verdier, 2001, p. 1.

bien qu'étant plus jeune que lui de vingt ans, a écrit à propos de l'Europe de l'Est « [qu']il y avait là-bas des peuples khazars convertis et que leur roi Joseph envoya un livre à Rabbi Hasdaï Bar Itzhak ben Shaprut le président, lui annonçant que lui et son peuple se conformaient aux normes du rabbinat ». Par la suite, le grand sage de la kabbale rapporte qu'il rencontra dans la ville de Toletum (Tolède) des élèves lui ayant déclaré qu'ils étaient fils de Khazars et fidèles au judaïsme rabbinique[1].

Si l'occultation dans la mémoire publique des Himyarites et des Berbères convertis fut presque totale, l'effacement des Khazars de l'histoire fut un peu plus problématique et complexe. D'abord, *Le Kuzari,* cet essai théologique composé par Juda Halévy en 1140, auquel la tradition juive attribuait une grande valeur et qui fut même intégré aux canons de la culture sioniste en raison de la place particulière qu'il accordait à la Terre sainte, était encore présent dans la conscience laïque moderne. Ensuite, de nombreux témoignages historiques sur le royaume de Khazarie furent légués à la fois par des Arabes, des Perses, des Byzantins, des Russes, des Arméniens, des Hébreux et jusqu'à des Chinois. Tous confirmèrent sa grande puissance et plusieurs donnèrent même un compte rendu complet de sa surprenante conversion.

De plus, l'importance historique de ce royaume et le destin de ses sujets après sa dissolution eurent un impact considérable, et ce dès la naissance de l'historiographie juive en Europe de l'Est, qui en fit un sujet de préoccupation constante pendant des décennies. Les historiens sionistes hésitèrent longtemps face à ce sujet et quelques-uns lui consacrèrent une recherche sérieuse, ainsi qu'il le méritait. L'intérêt du public pour le royaume de Khazarie diminua et finit par quasiment disparaître avec la mise en place et la consolidation des mécanismes de mémoire officielle de l'État d'Israël, après la première décennie de son existence.

Bien que ce royaume du Moyen Âge ait été refoulé vers une zone lointaine et enveloppée de nuées crépusculaires et qu'il n'ait pas produit de théologiens érudits pour le commémorer, à l'exemple des rédacteurs de l'Ancien Testament, les sources extérieures disponibles sur son histoire sont bien plus variées et plus riches que celles concernant le royaume de David ou de Salomon.

1. «Le livre de kabbale du rabbin Abraham ben David», in *L'Ordre des Sages et l'histoire* (en hébreu), Jérusalem, copie du Clarendon d'Oxford, 1967, p. 78-79.

L'étendue de la Khazarie juive était de loin plus vaste et plus importante que celle de tous les royaumes ayant vu le jour au pays de Judée. Sa puissance surpassait aussi celle du royaume de Himyar et bien entendu celle de la royauté berbère de Dihya-el-Kahina.

L'histoire des Khazars est stupéfiante. Elle débute au IVe siècle de l'ère chrétienne au sein de quelques tribus nomades qui accompagnèrent les Huns dans leur puissante ruée vers l'ouest. Elle se poursuit avec la fondation d'un vaste empire sur les steppes voisines de la Volga et du Nord-Caucase, et touche à sa fin au XIIIe siècle avec les invasions mongoles, dont les flots engloutirent jusqu'au dernier vestige de cet extraordinaire empire.

Les Khazars, produits d'une coalition de clans puissants de lignée turque ou huno-bulgare, se mêlèrent au début de leur colonisation aux Scythes, leurs prédécesseurs sur ces hauteurs et ces steppes s'étendant de la mer Noire à la mer Caspienne, elle-même longtemps appelée la «mer des Khazars»[1]. A son apogée, ce royaume engloba une grande variété de tribus et de groupes linguistiques : des Alains aux Bulgares et des Magyars aux Slaves, les Khazars étendirent leur pouvoir sur un grand nombre de sujets qu'ils soumirent à l'impôt. Ainsi purent-ils régner sur un vaste territoire allant de Kiev au nord-ouest jusqu'à la Crimée au sud, de la Volga à la Géorgie actuelle.

Des témoignages perses puis musulmans du début du VIe siècle de notre ère éclairent les sources de la saga des Khazars : ils envahirent le royaume des Sassanides et harcelèrent les populations limitrophes. Leurs incursions les poussèrent jusqu'aux alentours de Mossoul, ville de l'Irak actuel (Kurdistan). Au début du VIIe siècle, le mariage de la fille du roi khazar au roi Khosrau II aboutit à un accord qui permit aux Perses de construire des fortifications sur les passes des montagnes du Caucase. Les sources arméniennes et byzantines nous informent qu'au cours des années suivantes le royaume des Khazars conclut une alliance avec l'Em-

1. Il existe même un témoignage sur leur apparence physique : Ibn Fadlân, dans le livre de Yaqut Al-Hamawi *Kitab mu 'jam al-buldan* (*Livre des pays*), rapporte : « Les Khazars ne ressemblent pas aux Turcs. Ils ont les cheveux noirs et sont de deux sectes : la première secte s'appelle Khazars noirs [Kara-khazars] et ils ont le teint basané ou très sombre comme certains Indiens, et il y a une deuxième secte, des Blancs [Ak-Khazars], et ils sont d'une beauté frappante. » Cité dans Kahana, *La Littérature de l'histoire israélienne, op. cit.*, p. 50.

pire byzantin en lutte contre les Perses, et dès cette période il émergea dans l'histoire comme un élément essentiel pour l'équilibre des forces régnant dans la région. Dans son *Histoire d'Héraclius* datant du VIIe siècle, Sébéos, l'évêque arménien, raconte qu'« ils [des princes d'Arménie] se mirent au service du grand Kagan, le roi des pays du Nord. Sur ordre de leur roi, le Kagan [...], ils traversèrent avec une puissante armée le défilé de Jor, et vinrent au secours du roi de Grèce[1] ».

Le Kagan, nom attribué au souverain suprême de Khazarie, entretint, comme signalé ci-dessus, un vaste réseau de relations avec l'Empire byzantin. Justinien II, le futur empereur exilé en Crimée, avait fui à la fin du VIIe siècle au royaume de Khazarie, où il épousa une princesse khazare qui fut rebaptisée du nom de Théodora et devint plus tard une impératrice influente. Les deux royaumes étaient liés par d'autres liens de mariage. Constantin Porphyrogénète, le souverain écrivain du Xe siècle, auteur de *L'Administration de l'Empire,* consigna, entre autres multiples détails édifiants sur les Khazars, que « l'empereur Léon [III] se lia par mariage au Kagan de Khazarie et reçut la main de sa fille [comme épouse pour son fils Constantin V], jetant ainsi la honte sur l'Empire byzantin et sur lui-même, car par cet acte il transgressait les commandements des ancêtres et les bafouait[2] ».

Un fils naquit de cette alliance inhabituelle, contractée en 733 après J.-C. par mariage entre les deux dynasties, et, quand il prit plus tard les rênes de l'Empire, il fut nommé « Léon le Khazar ». Cet arrangement matrimonial marqua l'apogée des relations diplomatiques entre ces deux grands empires. Les Khazars réussirent à la fin d'une longue série de combats à freiner l'assaut renouvelé des musulmans dans le Nord, sauvant ainsi temporairement l'Empire romain d'Orient d'une manœuvre ennemie qui le menaçait sur ses flancs et dont la réussite aurait vraisemblablement entraîné son effondrement précoce.

Les chroniqueurs arabes, se recopiant sans gêne les uns les autres, ont laissé de nombreuses descriptions des innombrables batailles entre musulmans et Khazars. Ali Ibn Al-Athir raconte qu'« ils guerroyaient avec acharnement, et les deux parties tinrent bon. Ensuite les Khazars et les Turcs vainquirent les musulmans

1. La citation est tirée du livre de Dinur *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre H, p. 47-48.

2. *Ibid.,* p. 51.

[...] et après la mort d'Al-Jarrâh au combat, les Khazars convoitèrent [leur pays] et s'infiltrèrent à l'intérieur de leurs terres pour arriver jusqu'à Mossoul[1] ». Cette victoire fut remportée en 730 après J.-C. mais la contre-attaque ne se fit pas attendre : après un énorme effort logistique et quelques batailles supplémentaires, l'armée arabe parvint à refouler l'ennemi. Celui qui allait devenir le calife Marwan II envahit la Khazarie à la tête d'une puissante armée et, en échange du retrait de ses forces, imposa au Kagan qu'il se convertisse à l'islam. Le souverain khazar y consentit et l'armée arabe se replia sur les hauteurs du Caucase, qui constituèrent dès lors la frontière reconnue entre la Khazarie et le monde musulman. La conversion momentanée du royaume khazar païen à l'islam, comme nous le verrons par la suite, resta sans conséquence grave, même si un grand nombre de ses sujets conservèrent la foi en Mahomet, le Prophète.

Selon la majorité des témoignages, la monarchie khazare se distinguait par un mode de gouvernement double et particulièrement original : un sacerdoce spirituel suprême et un souverain laïque plénipotentiaire. Ahmad lbn Fadlân, le diplomate écrivain envoyé en 921 par le calife Al-Muqtadir en mission au pays des Bulgares, proche de la Volga, traversa la Khazarie et légua à la postérité des notes de voyage d'un exceptionnel intérêt. Ses observations sur la vie des Khazars et leur organisation politique sont les suivantes : « En ce qui concerne le roi des Khazars, dont le titre est Khagan [Kagan], il ne paraît en public à distance de respect qu'une fois tous les quatre mois. On le nomme le Grand Khagan et son adjoint se nomme Khagan Be [Bek]. C'est lui qui commande et entretient les armées, règle les affaires de l'État, paraît en public et mène les guerres. Les rois voisins obéissent à ses ordres. Il se présente chaque jour au Grand Khagan, avec respect et modestie[2]. »

Le chroniqueur géographe Al-Istakhri, qui écrivit en 932, fournit quelques détails supplémentaires, cette fois de nature plus exotique et savoureuse : « En ce qui concerne leur régime et leur pouvoir, le souverain s'appelle Khagan Khazar et il est au-dessus du roi des Khazars, bien que ce soit le roi qui le couronne. Quand

1. *Ibid.,* p. 48.

2. *Ibid.,* p. 42. Ahmad lbn Rustah, le chroniqueur du Xe siècle de notre ère, désigne aussi l'« adjoint » par le nom « Aysha ». Voir Abraham Polak, *Khazarie. Histoire d'un royaume juif en Europe* (en hébreu), Tel-Aviv, Bialik, 1951, p. 286.

ils veulent introniser ce Khagan, ils lui passent un lacet de soie au cou et serrent jusqu'à ce qu'il commence à étouffer. Alors ils lui demandent : "Combien de temps comptes-tu régner?" S'il ne meurt pas avant l'année indiquée, il est tué lorsqu'il l'atteint. Aucun de ses serviteurs n'a le droit de fixer les yeux sur le Khagan à l'exception de ceux appartenant aux familles nobles. Il ne détient aucun pouvoir réel, bien qu'il soit admiré et vénéré quand on pénètre dans sa demeure. Seul un petit nombre de personnes a accès auprès de lui, le roi par exemple et ceux de son ordre. [...] Seuls les Juifs peuvent accéder à la fonction de Khagan[1]. »

D'autres sources arabes corroborent l'existence du double pouvoir pratiqué en Khazarie. Cette forme de régime était efficace ; elle créait un halo de mystère autour du Grand Kagan tout en permettant de placer dans la fonction de « bek », une espèce de sous-royauté militaire, le prince combattant le plus valeureux. Le halo sacré qui entourait le Kagan ne l'empêchait pas d'entretenir un harem de vingt-cinq femmes et soixante concubines, ce qu'il ne faut pas interpréter comme un acte de fidélité particulière à la tradition biblique relative au roi Salomon.

Le siège des souverains se trouvait à Itil (Atil), la capitale du royaume, située sur l'estuaire de la Volga, au bord de la mer Caspienne. Par malchance, des changements dans la force des affluents du grand fleuve et l'élévation du niveau des eaux entraînèrent apparemment l'inondation de la ville, dont on n'a pu, à ce jour, retrouver la localisation exacte. Les flots engloutirent la documentation sur le gouvernement de la Khazarie, si elle a jamais existé, ce qui oblige les chercheurs à se contenter, pour l'essentiel, de sources extérieures. Itil était, semble-t-il, une ville faite de tentes et de maisons de bois, et seul le siège des suzerains était bâti en pierre. Ibn Fadlân en donne une description détaillée : « Al-Khazar est le nom d'une région (avec son climat) et de sa capitale Itil. Itil est le nom du fleuve qui s'écoule vers Al-Khazar à partir du [pays] des Russes et des Bulgares. Itil est une ville, et Al-Khazar est le nom du royaume et non pas un nom de ville. Itil comprend deux parties. [...] Le roi habite sur la partie occidentale qui a la longueur d'une parasange [cinq kilomètres] et est entourée de murailles, bien que construite sans ordre distinct. Et ses bâtiments sont des baraques en feutre, à l'exception de quelques-uns

1. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre II, p. 42-43.

construits en terre battue. Ceux-ci sont dotés de marchés et de bains[1]. »

Les habitants d'Itil n'étaient plus des nomades ni des bergers, contrairement à leurs ancêtres, et bien qu'ils aient conservé l'habitude de migrer chaque année, au retour du printemps, vers les zones intérieures de la campagne afin de labourer leurs terres, et, à l'arrivée du rude hiver, de rentrer dans la capitale où le climat était plus tempéré grâce à la proximité de la mer. Al-Istakhri poursuit son compte rendu : « En été les habitants sortent vers les champs qui se trouvent à une distance de vingt parasanges pour semer et récolter. Comme certains se trouvent à proximité du fleuve et d'autres du côté de la steppe, ils les acheminent [les récoltes] par chariots ou par le fleuve. Leur nourriture est composée essentiellement de riz et de poisson. Le miel et l'orge qu'ils produisent sur leurs terres leur sont pourtant acheminés des régions des Russes et des Bulgares[2]. »

Al-Istakhri a aussi laissé un témoignage sur une autre ville : « Il y a en Khazarie une ville nommée Samandar qui possède de nombreux jardins, et on raconte qu'elle a quatre mille vignes qui s'étendent jusqu'à Serir. Elles produisent surtout du raisin[3]. » Cette ville servit de capitale khazare avant que leurs souverains ne s'installent à Itil. L'une des principales sources de subsistance de la population du royaume était la pêche ; les Khazars étaient donc de vrais producteurs de riz et de fervents amateurs de poisson et de vin, bien que l'essentiel des revenus du royaume provînt des impôts. La Khazarie se trouvait sur la route de la soie et contrôlait, de plus, les voies du transport fluvial de la Volga et du Don. Une autre source de revenus résidait dans les lourdes taxes qu'elle levait sur les nombreuses tribus sous son joug. Les Khazars étaient aussi connus pour leur commerce florissant, principalement de fourrures et d'esclaves. L'accumulation de richesses leur permit d'entretenir une armée puissante et entraînée qui semait la terreur sur tout le sud de la Russie et ce qui constitue aujourd'hui l'est de l'Ukraine.

A ce stade, les descriptions des chroniqueurs arabes se recoupent et concordent avec le témoignage transmis par le biais de la lettre du roi Joseph. En ce qui concerne la langue des Khazars,

1. *Ibid.,* p. 23.
2. *Ibid.,* p. 24.
3. Cité dans Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 282.

il existe, en revanche, une certaine incertitude. Il est évident que la diversité des tribus et des clans impliquait l'utilisation d'une variété de dialectes. Mais quelle était la langue du noyau dur rassemblé autour de la royauté khazare ? Al-Istakhri, sur les traces d'Al-Bakri, écrit à ce propos : « Les Khazars parlent une langue qui est différente de celle des Turcs et de celles des Perses, qui ne ressemble à aucune des langues parlées par d'autres peuples[1]. » Malgré cela, la majorité des chercheurs présument que la langue parlée par les Khazars était en partie composée de dialectes huno-bulgares et en partie affiliée à la famille linguistique du turc.

Quoi qu'il en soit, et c'est là un fait sur lequel il n'y a pas de controverse, les Khazars utilisaient l'hébreu comme langue sacrée et pour la communication écrite. Les quelques documents khazars en notre possession le confirment, tout comme l'écrivain arabe Ibn Al-Nadim, qui vécut au Xe siècle à Bagdad : « En ce qui concerne les Turcs et les Khazars [...] ils n'ont pas d'écriture [propre] et les Khazars utilisent l'hébreu[2]. » En Crimée, on a même retrouvé des inscriptions en lettres hébraïques, une langue qui n'est pas sémite, et dont deux lettres (le Shin et le Tsadik), du fait apparemment du pouvoir antérieur des Khazars sur les Russes, se sont finalement glissées dans l'alphabet cyrillique.

Pourquoi le royaume khazar n'a-t-il pas adopté le grec ou l'arabe comme langue sacrée ou mode de communication de haute culture ? Pourquoi les Khazars sont-ils devenus juifs alors que leurs voisins se convertirent en masse à l'islam et au christianisme ? Et, question supplémentaire, quand commença cette extraordinaire conversion collective ?

Les Khazars et le judaïsme - une histoire d'amour

Parmi les rares témoignages légués par les Khazars eux-mêmes, on a retrouvé un document d'une grande importance, connu dans la recherche sous le nom de « manuscrit de Cambridge ». Si la lettre de Joseph a suscité la suspicion, la controverse sur l'authenticité de ce dernier témoignage est restée plus limitée. Cette missive en hébreu, de la plume d'un Khazar juif ayant vécu à la cour

1. *Ibid.*, p. 281. Des témoignages indiquent que leur langue ressemblait au bulgare ancien.
2. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.*, I, livre II, p. 17.

de Joseph, fut découverte parmi les documents de la Genizah du Caire et publiée en 1912 ; elle est depuis conservée à la bibliothèque de la fameuse université britannique[1]. L'identité de l'auteur reste mystérieuse, tout comme celle de son destinataire, et la lettre, qui date apparemment du X[e] siècle, constituait peut-être une des réponses à la requête de Hasdaï. Le texte est fragmenté et le temps en a effacé de nombreux mots, mais, malgré tout cela, il recèle un trésor d'informations irremplaçables. Après quelques lignes effacées, voici ce que l'on peut lire : «Arménie. Nos ancêtres ont pris la fuite à leur arrivée parce [qu']ils ne [pouvaient pas] supporter le joug des païens, et [les ministres de Khazarie] les acceptèrent parce que les [habitants de la Khazarie ne reconnaissaient pas au départ l'enseignement de la Torah, et ils se maintinrent [eux aussi] sans Torah et sans écriture. Ils se marièrent avec les gens du pays et se mêlèrent à leurs peuples et prirent leurs coutumes, et ils participaient à leurs [guerres] et ils devinrent un seul peuple. Ils conservèrent la pratique de la circoncision et [certains] continuèrent à observer le shabbat. La Khazarie n'avait pas de roi, car seul celui qui revenait de la guerre en vainqueur était promu au rang de chef de l'armée jusqu'au jour où, les juifs ayant participé à leurs guerres comme à l'accoutumée, l'un des leurs remporta la victoire grâce à son formidable coup d'épée et mit en fuite l'ennemi dressé contre la Khazarie, ainsi les habitants de Khazarie le nommèrent-ils chef de l'armée au cours de leur premier jugement[2]. »

Suit une description dont les éléments essentiels rappellent ceux déjà évoqués dans la lettre du roi Joseph et dans la triple « disputation théologique » entre musulmans, chrétiens et juifs, qui se termine bien évidemment par le choix « raisonnable » du judaïsme.

Cette forme de description correspond apparemment à un modèle littéraire et historique très populaire à l'époque. D'anciennes chroniques russes rendent compte de la conversion au christianisme du roi Vladimir de la principauté de Kiev, appelée « Rus' de Kiev », en des termes presque identiques, mais évidem-

1. Solomon Schechter, « An unknown Khazar document », *Jewish Quarterly Review,* III, 1912, 181-219. Voir également Vladimir A. Moin, « Les Khazars et les Byzantins d'après l'Anonyme de Cambridge», *Byzantion,* 6, 1931, p. 309-325.

2. Le « manuscrit de Cambridge » est publié en entier dans Kahana, *La Littérature de l'histoire israélienne, op. cit.,* p. 45-48.

ment avec un choix différent à la fin du débat. Un écrivain arabe contemporain rapporta aussi la conversion du roi de Khazarie à la suite d'une discussion théologique agitée. Mais, selon cette version, le sage juif loua les services d'un tueur à gages qui assassina l'érudit musulman avant l'engagement du débat décisif, et de la sorte « le juif fit pencher le roi vers sa foi et il adopta la religion juive[1] ».

Ce qui est écrit par la suite, comme le début de la lettre, suggère une hypothèse historique intéressante sur le début de la conversion des Khazars : « Les gens d'Israël et ceux de Khazarie cohabitaient en paix. Et des juifs de Bagdad, de Khorasan et de Grèce commencèrent à arriver, qui s'imposèrent aux autochtones et les renforcèrent dans l'Alliance d'Abraham. Et les habitants nommèrent à leur tête l'un de leurs sages pour juge, qui fut appelé Kagan en langue khazare. C'est ainsi que les juges nommés par la suite portèrent tous le titre de Kagan, et cela jusqu'à nos jours. Le chef suprême de Khazarie adopta le nom de Savriel[2]. »

Il est possible que le Savriel de cette description ne soit autre que le roi Bulan après sa conversion mentionnée dans la fameuse lettre de Joseph, mais il est aussi possible de mettre en doute les faits rapportés et de considérer l'évocation dramatique de la conversion comme une simple légende et prédication religieuse. La remarque concernant l'émigration comme catalyseur de la conversion semble plus pertinente pour la compréhension de l'histoire khazare. L'arrivée d'adeptes du judaïsme en provenance d'Arménie, des régions qui constituent l'Irak d'aujourd'hui, de Khorasan et de l'Empire romain d'Orient semble avoir amorcé le grand tournant qui mena cet étrange empire à la conversion. Les juifs prosélytes furent rejetés des lieux où le monothéisme concurrent, chrétien ou musulman, s'imposa, et ils se tournèrent vers les contrées encore dominées par le paganisme. Comme dans les autres cas de conversion de masse au judaïsme, le déclic du processus en Khazarie fut aussi activé par des émigrants qui s'attelèrent à convaincre leurs voisins païens de la supériorité de leur foi. Ainsi, la campagne de conversion amorcée au II[e] siècle avant J.-C, avec l'avènement du royaume des Hasmonéens, atteignit son apogée en Khazarie, au VIII[e] siècle de l'ère chrétienne.

1. Voir les déclarations du géographe Al-Bakri traduites en hébreu, *ibid.,* p. 53.
2. « Manuscrit de Cambridge », *ibid.,* p. 46.

Le témoignage khazar hébraïque sur l'émigration de juifs recoupe les sources fournies par la littérature arabe. Le chroniqueur Al-Mas'udi rapporte : « Les juifs sont le roi, ses serviteurs et les Khazars de son peuple. Le roi des Khazars était devenu juif sous le califat d'Hârûn ar-Rachîd et il fut rejoint par des juifs de toutes les villes d'Islam et de Byzance. Armanus [Romanus], le roi de Byzance de l'époque actuelle, année de l'hégire 332 [944], avait converti de force au christianisme les juifs de son royaume. [...] Ainsi beaucoup de juifs s'enfuirent-ils de Byzance pour se rendre en Khazarie[1] »

Hârûn ar-Rachîd, le calife abbasside, vécut de 766 à 809, alors que l'empereur Romanus contrôla apparemment l'Empire byzantin durant la première moitié du Xe siècle. D'après le passage cité, il semblerait que la Khazarie ait évolué vers le judaïsme par étapes, dont la première se situerait au VIIIe siècle.

On a vu précédemment que, durant ce siècle, les armées khazares firent des incursions jusqu'en Arménie et même jusqu'à la ville de Mossoul, au Kurdistan actuel. Dans ces régions subsistaient encore des communautés juives, derniers vestiges de l'ancien royaume d'Adiabène, dispersées à l'intérieur des terres d'Arménie. Il est possible que cette rencontre ait initié les Khazars à la religion de Yahvé et qu'ils aient ramené avec eux en Khazarie quelques adeptes du judaïsme qui s'étaient joints à leurs troupes. On sait aussi que des juifs convertis portant des noms grecs résidaient le long du littoral septentrional de la mer Noire, et en particulier en Crimée[2]. Plus tard, une partie d'entre eux, menacés par la terreur des empereurs byzantins, prirent la fuite.

Dans *Le Kuzari,* Juda Halévy désigne l'année 740 après J.-C. comme date de la conversion des Khazars, bien qu'il n'en existe aucune preuve tangible. Un autre témoignage chrétien, écrit vers l'an 864 et provenant de la partie ouest de la France, mentionne que « tous les Khazars [Gazari] pratiquent les commandements du judaïsme[3] ». A un moment indéterminé, situé entre le milieu du

1. Cité dans Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 287.

2. *Ibid.,* p. 107. Une hypothèse suggère que des juifs arrivèrent au royaume des Khazars de Khorasan, situé à l'est de la mer Caspienne. Voir à ce sujet Yitzhak Ben Zvi, « Khorasan et les Khazars », in *Les Communautés perdues d'Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Misrad Habitachon, 1963, p. 239-246.

3. Voir l'article de Peter B. Golden, « Khazaria and Judaism », in *Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe,* Aldershot, Ashgate, 2003, p. 134. Sur la proposition qui situe la conversion à l'année 861 de notre ère, voir l'essai de Constantine Zuckerman, « On the date of the Khazars' conversion to

VIIIe et le milieu du IXe siècle, les Khazars firent du judaïsme l'objet de leur foi et de leur culte particuliers. Cette conversion ne fut certainement pas la résultante d'un miracle mais bien celle d'un processus de longue durée. Même la lettre contestée du roi Joseph décrit la conversion comme une évolution en plusieurs étapes : le roi Bulan se laisse convaincre par la logique de la religion de Moïse et épouse le judaïsme, mais ce n'est que sous le règne d'Ovadia, qui n'était pas son fils mais son petit-fils ou même son arrière-petit-fils, que la religion juive devient « règle ayant force de loi », que l'on construit des synagogues et des écoles rabbiniques et que l'on adopte la Mishna et le Talmud. On sait aussi qu'Ovadia fit venir de loin des sages juifs pour consolider la foi véritable de ses sujets.

Après les hésitations manifestées par la communauté des chercheurs du XIXe siècle, la conversion du royaume fait aujourd'hui l'unanimité. Le monothéisme en voie d'expansion atteignit donc, à l'époque, le Caucase et les steppes de la Volga et du Don, le sud de la Russie actuelle, avant de jeter son dévolu sur des souverains et des élites tribales pour les convaincre des nombreux avantages d'un Dieu unique et tout-puissant. La question reste à élucider de savoir pourquoi la Khazarie a opté pour le judaïsme au lieu de se tourner vers les religions monothéistes plus faciles à pratiquer. Si l'on écarte la prédication pour une religion pleine de magie, telle qu'elle apparaît aussi bien dans la lettre de Joseph que dans le « manuscrit de Cambridge » ou dans le livre de Juda Halévy, on retiendra l'explication suivante, qui permet de comprendre les raisons de la conversion du royaume de Himyar : la volonté de conserver une indépendance face à des empires forts et désireux d'accroître leurs territoires - à l'exemple de l'Empire byzantin orthodoxe et du califat abbasside - incita les souverains khazars à opter pour le judaïsme comme arme d'autodéfense idéologique. Si les Khazars avaient adopté l'islam, par exemple, ils seraient devenus les sujets du calife. S'ils avaient conservé leurs croyances païennes, ils seraient devenus la cible de tentatives d'élimination de la part des musulmans, qui rejetaient la légitimité du paganisme. Le choix du christianisme les soumettait presque certainement au pouvoir de l'Empire d'Orient pour les années à venir. Le passage par étapes et sur une longue durée du chama-

Judaism and the chronology of the kings of the Rus Oleg and Igor », *Revue des études byzantines,* 53, 1995, p. 237-270.

nisme ancien, pratiqué dans ces régions, au monothéisme juif contribua sans doute aussi à la consolidation et à la centralisation d'un système administratif stable.

L'un des plus grands collectionneurs de documents sur les Khazars était un karaïte russe du nom d'Abraham Firkovitch. Ce chercheur infatigable, en voulant les modifier, détériora divers documents, tels des livres sacrés et des inscriptions sur des pierres tombales, dans le seul but de prouver que le royaume de Khazarie s'était converti non pas au judaïsme rabbinique mais au karaïsme. Aussi, malgré son précieux travail de conservation, il porta atteinte à l'authenticité de nombreux matériaux et provoqua une suspicion générale. D'autres chercheurs (principalement l'historien Abraham Harkavy) dévoilèrent finalement ces falsifications, jusqu'à ce qu'un réexamen minutieux des sources confirme que le judaïsme postérieur des Khazars n'était pas du tout karaïte. Il est fort plausible que le karaïsme, en plus du judaïsme talmudique, se soit propagé dans les vastes contrées que recouvrait l'Empire khazar, essentiellement en Crimée, mais les fondements du culte juif pratiqué en Khazarie étaient, semble-t-il, de caractère rabbinique. Le développement historique du karaïsme fut trop tardif pour avoir pu servir de catalyseur initial à la conversion des Khazars au judaïsme, et il ne semble pas avoir eu d'impact généralisé. Les exemplaires du Talmud étaient encore rares aux temps où le royaume des Khazars se convertit, ce qui permit à de nombreux judaïsants de revenir aux formes cultuelles anciennes, comme celle de l'offrande de sacrifice par les prêtres. A Phangoria, en Crimée, un caveau funéraire fut découvert contenant les restes d'un corps habillé de cuir, ce qui rappelle le style vestimentaire des serviteurs du Temple de Jérusalem, dont la Bible, comme l'on sait, donne une description détaillée.

Pourtant, ce qui fit la spécificité du royaume oriental juif, et demeure un sujet d'admiration jusqu'à nos jours, fut son pluralisme cultuel, hérité du chamanisme polythéiste antérieur, qui resta longtemps populaire dans la région. Al-Mas'udi raconte à ses lecteurs : « La coutume, dans la capitale des Khazars, est d'avoir sept juges : deux d'entre eux sont pour les musulmans, deux pour les Khazars, et ils jugent selon la Torah, deux pour les chrétiens, et ils jugent selon l'Evangile, et un pour les Saqalibah [les Bulgares], les Rus et autres païens, et celui-ci juge d'après la loi païenne[1]. »

1. Cité dans Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 288. Al-Istakhri fournit une information similaire. Voir Dinur, *Israël en Exil,* I, livre II, p. 45.

Il est fort probable que, sous la protection du pouvoir des Khazars juifs, des musulmans, des chrétiens et des païens aient vécu côte à côte, et que des synagogues, des mosquées et des églises aient voisiné les unes avec les autres dans les grandes villes. Ibn Hawqal, qui écrivait en 976 après J.-C, le confirme dans ses notes sur Samandar : « Et les musulmans y habitaient à proximité des autres et ils y avaient leurs mosquées, et les chrétiens y avaient leurs églises ainsi que les juifs leurs synagogues[1].» Toutefois, Yaqut Al-Hamawi, se fondant sur Ibn Fadlân, rapporte : « Et les musulmans de cette cité [Itil] ont une grande mosquée pour la prière du vendredi. Elle a un minaret élevé et plusieurs muezzins. Quand le roi des Khazars apprit en l'an 310 [922] que les musulmans avaient détruit la synagogue de Dar al-Babunaj, il donna l'ordre de démolir le minaret et de tuer les muezzins. Et il dit : "Si je n'avais craint que toutes les synagogues en terre d'Islam fussent détruites, j'aurais détruit la mosquée aussi."[2] »

La solidarité juive supplanta parfois le principe de tolérance religieuse, sans pourtant l'annuler entièrement. Quand les juifs furent pourchassés à Byzance sous le règne de l'empereur Romanus, le roi Joseph réagit en poursuivant les Khazars adeptes de Jésus. Malgré cela, et comme au royaume musulman d'Al-Andalous, les Kagans mirent en place un modèle de monothéisme souple d'un caractère totalement différent de celui qui s'imposa au cœur de la civilisation chrétienne de l'époque, et absolument différent aussi de l'essence « exclusive » du royaume des Hasmonéens : musulmans et chrétiens servaient dans l'armée du Kagan et même ils en étaient exemptés quand ils auraient eu à affronter leurs coreligionnaires.

Le « manuscrit de Cambridge » confirme l'information donnée dans la lettre du roi Joseph, selon laquelle les prêtres portaient des noms hébraïques. Cette lettre cite les noms d'Ézéchiel, Manassé, Isaac, Zebulun, Menahem, Benjamin, Aaron. Dans le document conservé à la bibliothèque britannique figurent des rois nommés Benjamin et Aaron, ce qui renforce, au moins en partie, la crédibilité de la lettre de Joseph.

L'auteur du document de Cambridge écrivait aussi : « On dit chez nous que nos ancêtres étaient originaires de la tribu de

1. Voir Kahana, *La Littérature de l'histoire israélienne, op. cit.,* p. 55.
2. Cité dans Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 285.

Shimon, mais on ne peut confirmer la véracité de la chose[1]. » La tendance courante des convertis à rechercher, par tous les moyens, une filiation directe avec les pères du mythe fondateur biblique n'a pas épargné nombre des fils de Khazars, qui eux aussi préférèrent s'imaginer comme des juifs descendant des tribus d'Israël. La conscience de l'appartenance religieuse prit une importance de plus en plus déterminante chez les fils des convertis et elle prédomina au fil des temps sur les identités tribales antérieures associées au paganisme. Ces cultes furent rejetés avec mépris par les nouveaux et fiers monothéistes, et aussi certainement dans l'imaginaire identitaire de leurs fils. Pour cette raison, l'identité juive du royaume prit le dessus sur son identité khazare, et c'est en effet sous ce trait identitaire que les épopées russes contemporaines choisirent de le mettre en valeur : il n'y est pas question du pays des Khazars mais bien du pays des juifs - «Zemlya Jidovskaya » -, ce qui effraya tant ses voisins slaves.

La recherche éperdue d'affiliation sacrée engendra des marqueurs culturels nouveaux. L'énumération des rois dans la lettre de Joseph mentionne le nom de « Hanoukka » (fête des Lumières juive). Le « manuscrit de Cambridge » signale aussi qu'un chef militaire s'appelait « Pessah » (Pâque juive). Cette mode originale consistant à attribuer des noms de fête aux personnes n'était pas habituelle aux temps de l'Ancien Testament, pas plus qu'à celui du royaume des Hasmonéens. De même, on n'en trouve aucune trace au royaume de Himyar ni chez les descendants des Himyarites, pas plus que parmi les juifs de l'Afrique du Nord lointaine. Bien plus tard, ces noms émigrèrent vers l'ouest, vers la Russie, la Pologne et même l'Allemagne.

Cependant, une question intrigante subsiste : les juifs représentaient-ils la majorité des adeptes du monothéisme sur le territoire de Khazarie ? A ce sujet, les témoignages se contredisent : une partie des auteurs arabes décrètent que les Khazars juifs ne constituaient qu'une élite minoritaire détenant le pouvoir. Al-Istakhri

1. Kahana, *La Littérature de l'histoire israélienne, op. cit.,* p. 46. Dans la légende d'Eldad ha-Dani, les Khazars sont aussi considérés comme les descendants des dix tribus perdues : « Et la tribu de Shimon et la moitié de la tribu de Manassé vivent au pays de Kashdim à une distance de six mois, et sont les plus nombreux de tous et lèvent l'impôt sur vingt-cinq royaumes et ils exigent aussi l'impôt des fils d'Ismaël », *in* Abraham Epschtien, *Eldad ha-Dani, ses histoires et ses dires* (en hébreu), Presbourg, A.D. Alkalay, 1891, p. 25.

signale par exemple que « les juifs forment la plus petite communauté et les musulmans et les chrétiens constituent la majorité des habitants[1] ». D'autres considèrent que tous les Khazars étaient juifs. Yaqut Al-Hamawi écrit, en se fondant sur Ibn Fadlân, la source la plus fiable de l'époque, que « les Khazars et leur roi sont tous juifs[2] ». Al-Mas'udi le confirme : « En ce qui concerne les juifs, ce sont le roi et sa cour et les Khazars constituent leur peuple[3]. » Il est fort possible que la grande tribu des Khazars se soit presque totalement convertie tandis que d'autres tribus, en revanche, ne se convertissaient qu'en partie, et qu'un grand nombre aient adopté l'islam et le christianisme alors que d'autres se maintenaient dans le paganisme.

Quel était le nombre des Khazars convertis ? La recherche ne propose aucune évaluation. Un des graves problèmes que pose l'histoire est que l'on ne dispose pas d'une connaissance suffisante de la croyance spirituelle des masses. Une grande partie de l'historiographie sioniste traditionnelle ainsi qu'une fraction importante de la recherche soviétique «patriotique» avaient l'habitude, comme on le verra par la suite, de mettre l'accent sur le fait que seules la dynastie royale et l'aristocratie s'étaient converties, alors que de simples Khazars se maintenaient dans le paganisme ou préféraient l'islam. Il faut se souvenir que, au cours des VIIIe, IXe et Xe siècles de l'ère chrétienne, même la paysannerie européenne n'était pas encore complètement christianisée et que la religion du Messie était fragile en ce qui concernait son imprégnation dans les couches « inférieures » de la hiérarchie sociale du Moyen Âge. On sait cependant qu'aux premiers temps des religions monothéistes les esclaves furent presque toujours obligés d'adopter la religion de leurs maîtres. Les Khazars aisés qui possédaient des esclaves agirent de même (et la lettre du roi Joseph le confirme clairement). Les inscriptions sur la pierre de nombreux tombeaux dans les régions de l'ancienne Khazarie témoignent aussi de la vaste diffusion de la religion juive, qui s'accompagna visiblement de « déviations » syncrétiques[4].

1. Cf. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre II, p. 44, ainsi que Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 285.
2. Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 287.
3. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre II, p. 54.
4. *Ibid.,* p. 158-176.

Le royaume de Khazarie se maintint dans le judaïsme pendant trop longtemps (les évaluations tournent autour de deux à quatre siècles) pour que sa foi et son culte ne se soient pas diffusés « par le haut », au moins partiellement, dans des couches plus larges de la population. Ce n'était sans doute pas un judaïsme pur et conforme au dogme, mais une partie au moins des commandements et des pratiques cultuelles étaient respectés par des cercles assez larges. La religion juive, sans cela, n'aurait pas suscité une telle attention ni d'aussi nombreuses imitations dans toute la région. On sait que la conversion au judaïsme commença à toucher les tribus des Alains, qui parlaient des dialectes iraniens et occupaient les monts du Nord-Caucase sous domination khazare. Le « manuscrit de Cambridge » nous apprend que, au cours d'une des nombreuses guerres menées par les Khazars contre leurs voisins, « seul le roi des Alains vint à leur aide [des Khazars] parce qu'une partie d'entre eux pratiquait la religion des juifs[1] ».

Il en fut de même pour la grande tribu des Khabars : elle se détacha de la Khazarie et rejoignit dans leur marche vers l'ouest les Magyars, qui comptent parmi les ancêtres des Hongrois d'aujourd'hui et qui étaient également englobés dans l'État khazar avant leur migration vers le centre de l'Europe. Les Khabars se révoltèrent contre le Kagan pour des raisons non élucidées. Selon toute probabilité figuraient parmi eux un assez grand nombre de convertis au judaïsme, et leur présence au moment de la fondation du royaume de Hongrie eut un impact qui ne fut sans doute pas sans importance pour la constitution de sa communauté juive[2].

En plus de la lettre du roi Joseph et du long « manuscrit de Cambridge », un autre document khazar - retrouvé dans la Genizah du Caire, publié en 1962 et également préservé à l'université britannique - témoigne de l'expansion du judaïsme sur les zones

1. Kahana, *La Littérature de l'histoire israélienne, op. cit.,* p. 47. Benjamin de Tudèle, le « voyageur infatigable » bien connu, rappelait encore, au XIIe siècle de notre ère, l'existence d'une communauté juive au pays des Alains. Cf. Mordehai Ben Nathan Adler (dir.), *Le Livre de voyages du rabbin Benjamin* (en hébreu), Jérusalem, Maison d'édition de l'Association des étudiants de l'université hébraïque, 1960, p. 31.

2. Sur la présence des Khabars, voir le livre d'Arthur Koestler *La Treizième Tribu. L'Empire khazar et son héritage,* Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 109-120, et également Istvân Erdélyi, « Les relations hungaro-khazares », *Studia et Acta Orientalia,* 4, 1962, p. 39-44.

d'influence slaves de la Khazarie[1]. Une missive envoyée de Kiev aux environs de l'an 930 présentait une demande d'aide en faveur d'un juif de la ville dénommé Jacob Ben Hanoucca, qui avait eu le malheur de faire faillite. La lettre porte en signature des noms hébraïques typiques et des noms khazars-turcs dont les porteurs se présentaient comme des membres de la «communauté de Kiev ». Une des signatures, écrite en lettres turques, signifie « J'ai lu ». Cette missive apporte la preuve de la présence ancienne de convertis khazars dans la ville qui devint très rapidement la capitale du premier royaume russe. Il est ainsi fort possible que les ancêtres de ces juifs se soient trouvés parmi les fondateurs de la ville, car le nom de Kiev provient à l'origine d'un dialecte turc. Une des portes de la muraille dans la vieille ville s'appelait la «porte des juifs» et menait au quartier «juif» qu'on nommait aussi «kuzar»[2].

Un autre témoignage sur la conversion collective des Khazars provient d'une source karaïte : en 937 environ, Yaaqov Al-Qirqissani, un voyageur érudit qui connaissait bien les régions aux alentours de la Khazarie, commenta en araméen le verset de la Genèse (9,27) « Que Dieu étende les possessions de Japhet » : « La signification de ces mots [...] est à appliquer aux Khazars qui se convertirent[3]. »

Ce témoignage karaïte confirme, avec d'autres, que la conversion au judaïsme ne fut pas uniquement le produit d'une fantaisie « orientale » d'érudits musulmans. En plus de l'intérêt particulier de Hasdaï ibn Shaprut et des remarques du Rabbi Abraham ben David de Posquières (Rabad), les Khazars sont également men-

1. À propos de ce document et de tous les autres écrits existant en hébreu, voir Norman Golb et Omeljan Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century,* Ithaca, Cornell University Press, 1982.

2. Sur la lettre de Kiev et les débuts de la présence juive dans la ville, voir le chapitre « Confrontation ou intégration : Khazars, Slaves et Juifs au début de la Rus' de Kiev », *in* Yoel Raba, *Contribution et changement. Eretz Israel et le peuple d'Israël dans le monde spirituel de la Russie au Moyen Age* (en hébreu), Tel-Aviv, L'Institut de recherche des diasporas juives, 2003, p. 46-61. Dans ce contexte, on peut aussi consulter l'article de Julius Brutzkus, « The Khazar origin of ancient Kiev », *Slavonic and East European Review,* III, 1, 1944, p. 108-124.

3. Cité dans Particle de Landau, « État actuel du problème des Khazars », art. cité, p. 96. Japhet ibn Ali le karaïte, qui vécut dans la ville de Bassorah à la fin du X[e] siècle, fait référence au roi des Khazars. Cf. également Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 295.

tionnés par Rabbi Saadia Gaon, qui vivait à Bagdad. Nous avons vu au chapitre précédent que celui-ci déplorait la conversion à l'islam des juifs de la Terre sainte. La conversion au judaïsme d'un royaume tout entier en contrepartie eut-elle pour effet de le consoler ? On peut s'imaginer qu'il resta suspicieux à l'égard des nouveaux juifs apparus dans les contrées lointaines au nord de Babylone ; ces adeptes de la religion de Moïse étaient aussi de farouches combattants, des cavaliers qui de temps en temps exécutaient leur roi et excellaient dans le commerce d'esclaves. Celui qui s'était fait l'adversaire idéologique le plus dur des karaïtes fut sans doute saisi par la peur que ces juifs « sauvages » ne se conformassent pas tout à fait aux règles de la Torah et aux commandements du Talmud. Pourtant, dans ses écrits du X[e] siècle, il fit référence à la conversion des Khazars comme à un fait établi ; il mentionna le Kagan et rapporta l'histoire d'un juif nommé Yitzhak Bar Abraham qui partit s'installer au pays des Khazars[1].

Plus tard, vers le début du xn[e] siècle, Rabbi Peetachia de Ratisbonne décida d'entreprendre un voyage de sa ville d'Allemagne jusqu'à Bagdad. En chemin, il traversa Kiev, la Crimée et diverses régions du royaume de Khazarie, qui était déjà sur la voie du déclin et avait rétréci. Dans ses souvenirs de voyage, en réalité rédigés par son élève, on trouve le rapport suivant : « Au pays de Kedar et au pays de Khazarie, il est de coutume que les femmes prononcent les oraisons funèbres et pleurent leurs ancêtres défunts le jour et la nuit. [...] Et il n'y a pas de juifs au pays de Kedar, il y a des gens hérétiques. Et Rabbi Peetachia leur demanda : "Pourquoi ne croyez-vous pas aux paroles des sages [les talmudistes] ?" Ils répondirent : "Parce que nos pères ne nous les ont pas apprises." La veille du sabbat, ils coupent tout le pain qu'ils mangeront pendant le sabbat. Ils le mangent dans l'obscurité, et restent à la même place toute la journée. Pour leurs prières ils n'ont que les psaumes. Et quand Rabbi Peetachia leur parla de notre prière et de la bénédiction sur la nourriture, ils s'en réjouirent et dirent qu'ils n'avaient jamais entendu parler du Talmud[2]. » Ces impressions de voyage confortent la thèse de l'existence du karaïsme dans la région, mais elles peuvent également révéler l'existence

1. Abraham Harkavy (dir.), *Réponses des Géonim. À la mémoire des premiers fondateurs* (en hébreu), Berlin, Itzkevsky, 1887, p. 278.

2. Peetachia ben Yaacov, *Le Voyage de Rabbi Peetachia de Ratisbonne* (en hébreu), Jérusalem, Greenhot, 1967, p. 3-4.

d'un syncrétisme juif très imprécis, répandu dans ces zones de steppes.

Parvenu à Bagdad, Peetachia raconta pourtant une histoire différente : « Et les sept rois de Meshech [un peuple de l'Empire assyrien] firent un rêve dans lequel un ange leur apparut qui les incita à abandonner leur religion et leurs lois et à adopter la Torah de Moïse fils d'Amram, sinon leur pays serait détruit, et comme ils n'obtempéraient pas immédiatement, l'ange commença à détruire leur pays, c'est alors qu'ils se convertirent ainsi que leurs sujets et qu'ils firent venir un sage qui leur envoya des élèves érudits auprès desquels les pauvres ainsi que leurs fils vinrent apprendre la Torah et le Talmud de Babylone. Des érudits du pays d'Egypte vinrent aussi leur faire l'enseignement. Et [le sage] vit que ces émissaires et leurs compagnons se rendaient au tombeau d'Ezéchiel, où ils entendirent les miracles et où les fidèles étaient exaucés[1]. »

Etaient-ce là les derniers échos du royaume juif sur le déclin ? la dernière tentative désespérée pour se maintenir dans ce qui leur restait de la foi après la splendeur et la gloire impériales d'antan ? Il est difficile de trancher la question du fait de l'état fragmentaire des connaissances sur le royaume de Khazarie au XII[e] siècle.

Quand ce royaume fut-il détruit ? On a longtemps pensé que sa destruction était survenue au milieu du X[e] siècle de notre ère. La principauté de Kiev, d'où le premier royaume de Russie prit son essor, fut pendant de longues années la vassale des souverains de la Khazarie. Cette entité territoriale se renforça, s'allia à l'Empire romain d'Orient et se lança à l'assaut de ses puissants voisins khazars. Sviatoslav, le prince de Kiev, attaqua en 965 (ou 969) la ville khazare de Sarkel, qui contrôlait le Don, et la conquit en un éclair. Sarkel, ville fortifiée construite en son temps avec l'aide d'ingénieurs de l'Empire byzantin, constituait un point stratégique d'importance pour l'Empire khazar, et sa chute marque l'amorce de son déclin, mais, contrairement à ce que l'on pense, cette défaite ne précipita pas la fin de la Khazarie.

On ne sait guère ce qu'il advint de la ville d'Itil au moment de l'affrontement, car les connaissances sur la question demeurent contradictoires. Diverses sources arabes témoignent de sa destruction, mais d'autres mentionnent son existence bien après la défaite

1. *Ibid.*, p. 25.

face aux Russes : constituée essentiellement de baraques et de tentes, on peut présumer qu'elle fut reconstruite. De toute façon, l'évolution de la situation dans la région fît qu'au cours de la seconde moitié du Xe siècle la Khazarie cessa d'y jouer un rôle de grande puissance. Vladimir, le fils de Sviatoslav, étendit son pouvoir jusqu'en Crimée et se convertit au christianisme, acte qui eut un impact décisif sur l'avenir de la Russie. Son alliance avec l'Empire romain d'Orient mit un terme à ses liens solides avec la Khazarie et, en 1016, une armée byzantine et russe envahit le royaume juif et lui assena un coup fatal[1].

A cette période, l'Église russe tomba sous l'influence du patriarche de Constantinople, mais cette alliance sacrée fut de courte durée. En 1071, les Seldjouks, tribus d'origine turque en expansion, détruisirent la grande armée de l'Empire byzantin, ce qui causa finalement le démantèlement du royaume Rus' de Kiev. Le sort de la Khazarie durant cette fin du XIe siècle reste très mal connu. On apprend ici et là que des soldats khazars servirent dans des armées étrangères mais un silence presque total entoure le royaume lui-même. En parallèle, le déclin du califat abbasside, accéléré par les coups des Seldjouks, mit fin à la renaissance intellectuelle qui l'avait caractérisé, et la plupart des chroniques arabes se retranchèrent dans un silence durable.

L'histoire témoigne de l'avènement puis de la chute de divers empires ; les religions monothéistes eurent une espérance de vie beaucoup plus longue et plus stable. Depuis l'écroulement des sociétés tribales jusqu'aux temps modernes, les identités religieuses importèrent davantage à l'homme que son appartenance fluctuante aux empires, aux monarchies ou aux principautés. La chrétienté enterra de nombreux régimes politiques au cours de son évolution historique triomphante, de même que l'islam ; pourquoi en irait-il autrement pour le judaïsme ? Celui-ci a survécu à la chute des royaumes des Hasmonéens, d'Adiabène et de Himyar, ainsi qu'à la défaite héroïque de Dihya-el-Kahina. Il a survécu aussi au dernier Empire juif, qui s'étendit de la mer Caspienne à la mer Noire.

Le déclin du pouvoir politique de la Khazarie ne fut pas suivi de l'effondrement du judaïsme dans les grandes villes et dans les enclaves établies dans les profondeurs intérieures des terres slaves,

1. Cf. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars, op. cit.*, p. 251.

au sujet desquelles il existe des preuves de la continuité de la présence juive. Peetachia ne fut pas le seul à rapporter que les juifs s'accrochaient à leur foi dans les montagnes et dans les steppes, sur les rives des fleuves et en Crimée. Les sources chrétiennes indiquent aussi que des communautés d'adeptes de la religion de Moïse continuèrent à subsister en divers lieux[1].

Les guerres internes menées sur les étendues des steppes entre la mer Caspienne, la mer Noire et les monts du Caucase n'ont pas entièrement effacé les populations et leurs croyances, mais la tempête mongole qui y déferla, menée par Gengis Khan et ses fils au XIII[e] siècle, réussit à tout balayer sur son passage et à embrouiller à peu près complètement la morphologie politique, culturelle et même économique de l'ouest de l'Asie et de l'Est européen. Sous l'empire de la Horde d'Or, de nouvelles royautés s'épanouirent, ainsi qu'un petit royaume khazar, rétréci, semble-t-il, mais les Mongols ne connaissaient pas assez bien les exigences de l'agriculture sur les vastes étendues qu'ils avaient conquises et ils ne se soucièrent guère d'assurer l'avenir des moyens de subsistance sur ces territoires. La destruction, au cours de leurs conquêtes, du système d'irrigation aménagé autour des grands fleuves, dont l'infrastructure permettait la production du riz et du raisin, entraîna un vaste mouvement migratoire qui conduisit à l'abandon des steppes par une partie importante de la population pendant des siècles par la suite. Parmi les fugitifs se trouvaient aussi des Khazars juifs qui se replièrent avec leurs voisins vers l'est de l'Ukraine et arrivèrent jusqu'aux frontières de la Pologne et de la Lituanie. Seuls les Khazars qui occupaient les monts du Caucase réussirent à s'accrocher à leurs terres, dont l'exploitation dépendait surtout d'une agriculture irriguée par les eaux de pluie. Après la première moitié du XIII[e] siècle, on n'entendit plus parler de la Khazarie. Le souvenir du royaume fut englouti dans les abîmes de l'histoire[2].

1. Voir Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, p. 244-249, ainsi que Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 219-222.

2. Sur la fin du royaume des Khazars, voir l'article de Polak, « Les derniers jours de Khazarie » (en hébreu), *Molad,* 168, 1962, p. 324-329.

La recherche moderne face au passé khazar

Isaak Jost consacra en son temps quelques lignes aux Khazars, et Heinrich Graetz fit de même un peu plus tard. Les seules traces du « souvenir » khazar auxquelles pouvaient avoir accès les chercheurs du XIXe siècle étaient les lettres de Hasdaï et de Joseph. Il faut également souligner que, au-delà de leurs profondes différences de sensibilité nationale, ces deux historiens renommés partageaient un sentiment de supériorité germanique à l'égard de la culture de l'Europe de l'Est, et en particulier à l'égard de ses juifs. Par ailleurs, leurs travaux se penchaient sur la reconstitution de la vie des juifs, et surtout sur ses aspects spirituels. Le peu de traces écrites laissé par les Khazars ne pouvait pas impressionner ces intellectuels si « germanisés ». Jost ne croyait pas en l'authenticité de la lettre du roi Joseph, et, pour Graetz, dont les écrits abondent en longues descriptions, les Khazars avant leur conversion « professaient une religion rude, mêlée de sensualité et d'impudicité[1] ». Cette rhétorique typique de l'historien juif illustre bien les raisons qui le menèrent à évacuer systématiquement du passé le long défilé des convertis venus sans cesse grossir les rangs du « peuple élu ».

L'approche fondamentalement positiviste de Graetz lui fit croire à l'authenticité de la correspondance entre Hasdaï et le roi, tout comme il acceptait à la lettre toutes les histoires de la Bible. L'idée de la grande puissance impériale des Khazars juifs s'accompagnait même dans ses écrits d'un certain sentiment de fierté, et il était assez convaincu que la religion juive s'était profondément infiltrée au sein d'un vaste public. Au bout du compte, il ne vit toutefois dans la conversion des Khazars qu'un phénomène passager et sans importance qui n'affecta en aucune façon l'« histoire d'Israël »[2].

Si les historiens du pays d'« Ashkénaze » n'accordèrent pas trop d'importance aux Khazars, ce ne fut pas le cas des chercheurs de l'Europe de l'Est. En Russie, en Ukraine et en Pologne, le royaume perdu des juifs suscita un vif intérêt au sein de la communauté des érudits russes juifs aussi bien que non juifs. En 1834, V. V. Grigoriev, l'un des fondateurs de l'école des sciences de l'Orient à Saint-Pétersbourg, publia une recherche sur les Kha-

1. Graetz, *Histoire des Juifs, op. cit.,* III, p. 325.
2. *Ibid.,* p. 324-326.

zars dans laquelle il déclarait : « Le peuple khazar constitue un phénomène hors de l'ordinaire au Moyen Âge ; bien qu'étant entouré de tribus nomades sauvages, il avait toutes les caractéristiques d'un peuple cultivé : une administration organisée, un commerce florissant et une armée active [...]. [La Khazarie était] un météore de lumière qui brillait dans les ténèbres de l'Europe[1]. » La thèse selon laquelle le caractère national russe avait commencé à éclore au sein du royaume juif n'avait rien d'insolite au début du XIX[e] siècle, et l'intérêt pour la Khazarie s'élargit à la suite de ce travail pionnier. Cela ouvrit la voie à d'autres chercheurs, qui commencèrent à publier sur le sujet en adoptant une approche positive tendant à glorifier le passé khazar. L'idéologie nationale russe était encore presque inexistante à cette période, aussi était-il possible de manifester de la générosité à l'égard des anciens voisins exotiques des Slaves orientaux.

Ces travaux suscitèrent diverses réactions, dont les échos parvinrent jusqu'aux cercles juifs. Dès 1838, les Khazars furent mentionnés dans un ouvrage satirique intitulé *Sefer Bohen Tzadic,* écrit par Joseph Perl, qui comprend quarante et une « lettres » de rabbins se référant à divers aspects de la vie juive[2]. La missive numéro 25 discute les doutes qui entouraient la conversion du royaume de l'Est et confirme la fiabilité scientifique de l'information transmise dans la lettre de Hasdaï (mais pas dans celle de Joseph). Dans sa réponse, un autre rabbin imaginaire exprime sa joie à l'idée que l'existence des Khazars soit un fait historiquement vérifié[3]. L'intérêt suscité par la Khazarie ne faiblit pas durant tout le siècle et augmenta même durant sa seconde moitié.

En 1867 par exemple parurent deux livres qui traitaient directement ou indirectement des Khazars : le court essai de Joseph Yehuda Lerner intitulé *Les Khazars,* et *Les Juifs et la langue des Slaves,* d'Abraham Albert Harkavy[4]. Lerner accordait une entière

1. Cité dans la thèse de maîtrise de Yoshua Lior, *Les Khazars dans l'historiographie soviétique* (en hébreu), Ramat Gan, Université Bar-Ilan, 1973, p. 122.

2. Joseph Perl, *Sefer Bohen Tzadic* (en hébreu), Prague, Landau, 1838.

3. *Ibid,* p. 89-91 et 93.

4. Le premier fut directement publié en hébreu alors que le second fut publié en russe et, de fait, ne rut traduit que deux ans plus tard en hébreu. Voir Joseph Yehuda Lerner, *Les Khazars* (en hébreu), Odessa, Belinson, 1867, et Abraham Albert Harkavy, *Les Juifs et la langue des Slaves* (en hébreu), Vilnius, Menahem Rem, 1867.

confiance à la correspondance en hébreu et s'y référait sans manifester trop de sens critique. Il avait déjà connaissance des chroniques arabes et s'en servait pour compléter sa restitution historique, mais l'aspect le plus intéressant de son essai repose sur le fait qu'il rejetait la date de l'an 965 après J.-C. comme marquant la chute du royaume des Khazars. À son avis, un royaume juif continua à subsister en Crimée, à la tête duquel régna un roi nommé David. Ce ne fut qu'en 1016, au temps de la conquête byzantine, que le pouvoir juif indépendant cessa d'exister et que la grande majorité de la population juive adopta le karaïsme[1]. À la fin de son essai, Lerner faisait, de plus, l'apologie d'Abraham Firkovitch et de ses découvertes, alors que ce dernier avait été accusé, comme on l'a vu, d'avoir falsifié des documents et d'avoir altéré des inscriptions sur des pierres tombales juives. Cela renforce la supposition que Lerner était lui-même d'origine karaïte.

Abraham Harkavy, l'un des critiques les plus durs de Firkovitch et de la théorie karaïte, comptait aussi parmi les premiers historiens juifs de Russie. Nommé en 1877 à la tête du département de littérature juive et des manuscrits orientaux à la Bibliothèque impériale publique de Saint-Pétersbourg, poste qu'il conserva jusqu'à la fin de ses jours, Harkavy se distinguait par sa précision et sa prudence. Son ouvrage *Les Juifs et la langue des Slaves* et ses autres travaux sur les Khazars - en particulier *Les Histoires des écrivains juifs sur les Khazars et la royauté khazare,* qui ne furent jamais traduites en hébreu - sont considérés comme fiables. Son essai ne met pas en doute le fait que de nombreux juifs aient vécu en Khazarie et qu'ils aient pratiqué le judaïsme rabbinique. On lui doit la découverte, en 1874, de la version longue de la lettre du roi Joseph dans la collection de Firkovitch, et sa parfaite connaissance de la tradition et de la littérature de l'Orient a fait de lui l'un des grands spécialistes de la question khazare. A ses côtés travaillait un orientaliste converti au christianisme, Daniel Abramovich Chwolson, avec lequel il avait des discussions orageuses[2].

Quand Doubnov connut la notoriété dans le champ de l'historiographie juive, les matériaux concernant la Khazarie s'étaient déjà sérieusement accumulés. L'année 1912 vit la publication du

1. Lerner, *Les Khazars, op. cit.,* p. 21.
2. Aux recherches faites avant la Première Guerre mondiale, il convient d'ajouter l'ouvrage important de Hugo von Kutschera, *Die Chasaren. Historische Studie,* Vienna, A. Holzhausen, 1910.

« manuscrit de Cambridge », et la tendance à considérer la correspondance de Hasdaï-Joseph comme authentique malgré ses nombreux remaniements se renforça durant la première moitié du XX[e] siècle. Dans la vaste perspective tracée dans son livre *Histoire du peuple-monde,* Doubnov attribuait une place relativement importante à la royauté khazare, surtout en comparaison avec le laconisme dont avaient fait preuve ses prédécesseurs Jost et Graetz[1]. Il y brossait avec exactitude le portrait du développement du royaume, se livrait à une description pittoresque des scènes de conversion volontaire sur la base des histoires du roi Joseph et analysait presque toutes les chroniques arabes. Tout comme Graetz, il était ébloui par la puissance extraordinaire de la Khazarie, bien qu'il n'oubliât pas de préciser que seules les couches supérieures de la société s'étaient converties alors que les classes moyennes et populaires étaient restées païennes, musulmanes et chrétiennes. Doubnov enrichit son œuvre d'un supplément contenant une longue analyse bibliographique amplement détaillée, et décréta que « la question des Khazars représente l'une des questions les plus difficiles de l'histoire d'Israël[2] ». Pourquoi l'histoire des Khazars était-elle plus complexe que d'autres chapitres de l'histoire des juifs ? Doubnov ne donnait pas d'éclaircissements, mais un certain malaise transpirait de l'écriture de l'historien et ses raisons demeuraient obscures pour le lecteur. L'explication pourrait tenir au fait que ces mystérieux Khazars n'entraient pas exactement dans la catégorie des « descendants ethnobiologiques d'Israël » et que leur histoire s'écartait du métadiscours juif.

Le pouvoir soviétique, dans ses premiers temps, encouragea la recherche sur la Khazarie : de jeunes historiens s'attelèrent avec enthousiasme à la tâche consistant à défricher le passé préimpérial de l'histoire russe. Du début des années 1920 à la seconde moitié des années 1930 apparut une création historiographique florissante qui n'hésitait pas à entourer ses découvertes d'idéalisation glorificatrice. La sympathie des chercheurs soviétiques à l'égard de l'Empire khazar venait de ce que ce dernier avait échappé au pouvoir de l'Église orthodoxe et qu'il était resté tolérant et ouvert à l'égard de toutes les religions. Le fait que la Khazarie fut un royaume juif ne les gêna en rien, peut-être parce que en dépit de leur marxisme manifeste la majorité des chercheurs avaient des

1, Doubnov, *Histoire du peuple-monde, op. cit.,* IV, p. 140-147.
2. *Ibid.,* p. 272.

origines juives. S'ils pouvaient apporter un brin de fierté juive à l'internationalisme prolétarien, idéal supranational dans son essence, pourquoi pas ? Cependant, les chercheurs les plus distingués de ce groupe n'avaient aucun lien avec la judéité.

En 1932, Pavel Kokovstsov fit publier *Les Documents khazars en hébreu* dans une édition critique et systématique, en dépit de ses doutes sur l'authenticité de certains documents. Cette publication encouragea la recherche ainsi que des fouilles archéologiques dans les régions du Don inférieur. Les fouilles furent dirigées par Mickaël Artamonov, un jeune archéologue, qui publia ses résultats en 1937 sous le titre *Etudes sur l'histoire des anciens Khazars*[1], dans l'esprit de la tradition russe soviétique favorable au discours khazar et en faisant l'éloge de ces anciens rois dont l'empire fut le berceau de la Rus' de Kiev naissante.

Le vif intérêt que les Soviétiques portèrent à la Khazarie et l'importance qu'ils attribuèrent à l'histoire du Sud-Est européen rayonnèrent sur les travaux de chercheurs juifs en dehors de l'Union soviétique. Durant la période de l'entre-deux-guerres, par exemple, Yitzhak Schipper, éminent historien juif polonais, consacra plusieurs chapitres de ses œuvres à l'histoire des Khazars ; de même, Baron décida d'approfondir le sujet, qu'il développa longuement dans son vaste travail. Si, pour Doubnov, le passé khazar constituait un chapitre légitime de l'histoire du « peuple juif», dans l'œuvre de Baron, rédigée au cours de la seconde moitié des années 1930, il prit, de façon assez surprenante, comme on le verra par la suite, une grande importance.

Malgré sa perception fondamentalement ethnocentriste, Baron n'hésita pas à décortiquer le « noyau dur » khazar et à l'insérer dans la continuité de l'histoire du « peuple d'Israël ». Pour intégrer les Khazars dans cette histoire, il s'appuya sur l'hypothèse d'un mouvement d'immigration massive de juifs vers les régions de Khazarie dont, selon son expression, la population devint mixte, khazare et juive[2]. De plus, le discours de Baron sur les Khazars était solidement construit et appuyé sur la plupart des sources connues au temps de sa rédaction. Dans les éditions plus tardives de son livre de la fin des années 1950, il inséra des analyses nouvelles et compléta son tableau par de nombreuses mises à jour.

1. Voir Lior, *Les Khazars dans l'historiographie, op. cit.,* p. 126.
2. Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, p. 229.

Dinur fit de même dans son important recueil de sources *Israël en Exil.* Sa réédition, publiée en 1961, fut enrichie de nombreuses références érudites et d'une abondance de matériaux nouveaux - en plus des citations tirées de la correspondance de Hasdaï et de Joseph, du « manuscrit de Cambridge » et des chroniques arabes et byzantines. Dinur consacra plus de cinquante pages à l'histoire des Khazars et y défendit une position sans équivoque : « La "royauté khazare", le "pays des Juifs" et les "villes des Juifs" sur son territoire constituaient des faits historiques d'une grande importance qui, soumis aux fluctuations de l'histoire juive, laissèrent leurs traces sur le développement d'Israël malgré leur "écart" de la "voie royale" de l'histoire juive[1]. »

Pour en arriver à une telle déclaration, il fallait bien sûr accepter comme prémisses le fait qu'une population juive vivait déjà depuis longtemps en Khazarie, qu'il s'agissait d'« une communauté issue d'une tribu juive » et que, grâce à elle et à elle seule, le royaume s'était converti. L'immigration des juifs en Khazarie ne fut pas seulement le résultat d'un mouvement migratoire au compte-gouttes de la part de réfugiés et d'émigrants qui réussirent les conversions grâce à leurs talents, mais plutôt d'« une immigration juive continue qui constitua une couche importante de la population et renforça son élément juif[2] ». Après avoir affirmé que les Khazars étaient des juifs de souche, il était possible de s'enorgueillir de leur puissance territoriale et militaire et de les affilier à la souveraineté juive ancienne, comme à une sorte de royaume médiéval des Hasmonéens, mais d'une puissance bien plus importante.

L'histoire khazare remise à jour par Baron et Dinur s'appuyait en grande partie sur la recherche érudite d'Abraham Polak. Son livre, publié en 1944 aux éditions institutionnelles Mossad Bialik, eut immédiatement droit à deux rééditions, dont la dernière en date remonte à 1951. *Khazarie. Histoire d'un royaume juif en Europe* représentait la première et la plus vaste synthèse consacrée aux Khazars. Bien que la ville de Tel-Aviv lui ait attribué un prix honorifique, certains cercles accueillirent son livre avec réticence et ambivalence. Tous les critiques s'émerveillèrent de l'ampleur de son propos, de l'élan de son développement et de son érudition profonde. Polak, natif de Kiev, connaissait parfaitement le russe,

1. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre II, p. 3.
2. *Ibid.,* p. 4.

le turc, l'arabe classique, le perse ancien, le latin et apparemment aussi le grec, et maîtrisait de façon impressionnante les données historiques. Pourtant, quelques réticences s'exprimèrent devant ce « vertige de l'histoire », pour reprendre le titre d'un article de l'un de ses critiques qui l'attaqua de manière très acerbe On lui reprocha la surcharge de détails et d'avoir sollicité ses sources à l'excès. Ces reproches contenaient apparemment un brin de vérité : Polak s'était frayé un chemin dans l'univers khazar en suivant les mêmes principes positivistes qui avaient guidé les historiens locaux dans leur reconstitution de l'histoire des Premier et Second Temples. Mais il le fit avec beaucoup plus de talent et, en conséquence, il fut plus difficile de le contrer.

Une partie des critiques visait surtout les conclusions de Polak, qui révélaient au grand jour son principal péché. Le chercheur israélien affirmait avec détermination que le judaïsme d'Europe de l'Est était en majorité issu des espaces sur lesquels l'Empire khazar avait exercé son pouvoir. « Je ne comprends pas pourquoi il pense nous apporter tant de joie et de fierté en nous découvrant une filiation turque et mongole à la place de nos origines juives[2] », déplorait cet historien patriote pris de « vertige » à la lecture du livre.

Cette critique, comme d'autres, n'empêcha pas Baron et Dinur de citer de larges passages du livre et d'y voir l'étude définitive sur l'histoire des Khazars. Cela à condition, bien sûr, comme mentionné précédemment, qu'ils puissent implanter le noyau juif ethnobiologique dès le début de la reconstitution historique. Mossad Bialik, la maison d'édition, ajouta une déclaration bien mise en valeur sur la couverture du livre afin de rassurer les lecteurs inquiets : « Cette puissance [la Khazarie] n'était juive que par sa religion, puisqu'elle comptait en son sein une grande population d'Israéliens dont les Khazars judaïsants ne constituaient qu'une minorité. » Si les convertis ne représentaient qu'une infime minorité de la population du grand royaume juif, la thèse khazare pouvait alors coller au métarécit sioniste et sa légitimité en était rehaussée. Polak lui-même, malgré son «manque de responsabilité » fondamental, n'avait que partiellement conscience du pro-

1. Aaron Ze'ev Eshkoli, « Le vertige de l'histoire » (en hébreu), *Moznaïm,* XVIII, 5, 1944, p. 298-305, et 6, p. 375-383.

2. *Ibid.,* p. 382. Voir la réaction de Polak dans le numéro suivant de *Moznaïm,* XIX, 1, 1945, p. 288-291, et 2, p. 348-352.

blème, aussi tenta-t-il à son tour d'édulcorer le goût amer de la pilule avec des sucreries à l'arôme ethnocentriste : « Des implantations juives s'étaient installées dans le royaume bien avant la conversion des Khazars et même avant la conquête khazare. [...] Les juifs y immigrèrent en provenance d'autres pays, en particulier de l'Asie centrale musulmane, de l'ouest de l'Iran et de l'Empire byzantin, de sorte qu'une grande population juive s'y concentra, au sein de laquelle les Khazars judaïsants ne représentaient qu'une seule des composantes et dont l'identité culturelle fut élaborée plus particulièrement par les anciens colons du Nord-Caucase et de la Crimée [1]. »

À la fin des années 1940 et au début des années 1950, cette formulation satisfaisait plus ou moins aux exigences de l'historiographie nationale. Dinur accorda sa caution à cette démarche « audacieuse». Il convient de rappeler que Polak était un sioniste convaincu qui fit bénéficier les services du renseignement militaire israélien de ses talents intellectuels et linguistiques. Il fut ainsi nommé, à la fin des années 1950, à la tête du département des études du Moyen-Orient de l'université de Tel-Aviv, cadre dans lequel il réussit à publier quelques-uns de ses essais sur le monde arabe. Cependant, ce chercheur à l'esprit indépendant ne supportait pas la compromission, et, bien que son approche ait été de plus en plus considérée comme hors normes dans les cercles où s'élaborait la mémoire du passé juif, il s'acharna toute sa vie à défendre son travail pionnier.

De l'année 1951 à la rédaction de ces lignes, aucune publication d'ouvrage ou de livre historique sur les Khazars n'a vu le jour en hébreu. La *Khazarie* de Polak ne connut aucune réédition ; son livre constitua une source de référence légitime pour les chercheurs israéliens jusqu'à la fin des années 1950, mais les années suivantes virent se dégrader ce statut particulier. A l'exception d'une modeste thèse de maîtrise et d'un seul travail de séminaire routinier (qui fut cependant publié), ce fut le désert [2]. Les universités israéliennes observèrent sur le sujet le mutisme le plus total

1. Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 9-10.

2. La recherche de Yoshua Lior sur l'historiographie soviétique, citée plus haut, a été menée sous la direction de H.Z. Hirschberg. Le travail de séminaire publié en livre est Menahem Zahari, *Les Khazars. Leur conversion et leur histoire à travers la littérature historiographique en hébreu* (en hébreu), Jérusalem, Chen, 1976, (2002 pour la seconde édition).

et ne générèrent aucune recherche sur la question. Lentement mais sûrement, chaque réminiscence des Khazars sur la scène publique israélienne commença à être perçue comme une manifestation bizarre, déplacée et même menaçante. Seul Ehud Yarri, un reporter connu de la télévision israélienne intrigué depuis longtemps par la puissance du royaume juif des Khazars, se lança en 1997 dans la production d'une série documentaire qui abondait en informations captivantes[1].

Comment expliquer cette chape de silence sur la mémoire juive israélienne ? Au-delà de l'approche ethnocentriste traditionnelle, présente d'une façon ou d'une autre dans toutes les expressions de l'idée nationale juive, deux hypothèses peuvent être avancées. En premier lieu, le processus de décolonisation des années 1950-1960 a pu inciter les producteurs de la mémoire israélienne à se préserver encore plus face à l'ombre du passé khazar. La peur profondément enracinée d'une atteinte à la légitimité de l'entreprise sioniste, au cas où il se révélerait que les colons juifs n'étaient pas les descendants directs des « fils d'Israël », fut renforcée par la crainte que cette contestation de légitimité n'entraîne la remise en cause générale du droit à l'existence de l'État d'Israël. Une explication supplémentaire, et pas nécessairement contradictoire, peut être proposée, repoussant de quelques années la froideur israélienne à l'égard des Khazars : le processus d'ethnicisation grandissante dans la politique identitaire des années 1970, après la soumission d'une vaste population palestinienne, commença lentement à se transformer en menace dans l'imaginaire national israélien, et exigea un durcissement des cadres et de la définition des identités qui donna le coup de grâce à toute « réminiscence » de la Khazarie. Dans tous les cas, au cours de la seconde moitié du XX[e] siècle, les liens furent peu à peu rompus entre les Khazars orphelins et le « peuple juif », lequel se replia, comme on le sait, sur sa « patrie » d'origine après deux mille ans d'errance à travers le monde.

L'ère du silence israélien présentait de nombreuses similitudes avec la période de déni en Union soviétique, même si, au pays du

1. *Le Royaume des Khazars avec Ehud Yarri* (en hébreu), Jérusalem, La Télévision israélienne, I[re] chaîne, 1997. Les Khazars ont aussi fait l'objet de plusieurs romans. Je n'en citerai que deux : celui de l'écrivain serbe Milorad Pavic, *Le Dictionnaire khazar,* Paris, Belfond, 1996, ainsi que Marek Halter, *Le Vent des Khazars,* Paris, Robert Laffont, 2001.

socialisme russe, le phénomène avait débuté une génération plus tôt. Depuis la publication du livre d'Artamonov en 1937 et jusqu'aux années 1960, les Khazars n'eurent droit qu'à quelques rares publications, où s'exprimaient généralement des réserves et des calomnies à leur égard. Ce n'est pas un hasard si ces juifs bizarres de l'Orient furent considérés comme une déviation de la logique historique du marxisme-léninisme, en contradiction avec le caractère de la « mère patrie russe » qui réapparut sous Staline. L'« internationalisme prolétarien » des années 1920 et de la première moitié des années 1930 fit place, bien avant la Seconde Guerre mondiale, à un nationalisme russe affiché. Cette idéologie nationale se transforma, surtout après 1945, durant la période de la guerre froide et de la russification accélérée des régions non russes, en un nationalisme ethnocentriste dur et exclusif.

Tous les historiens russes et soviétiques qui relatèrent par la suite l'histoire de la Khazarie furent à cette période classés comme des « bourgeois » qui n'avaient pas su approfondir le caractère populaire slave et qui, pour cette raison, avaient minoré l'importance de la Rus' de Kiev antique. À la fin de l'année 1951, la *Pravda,* le principal quotidien soviétique, se mobilisa même pour faire le procès public des Khazars « parasitaires » ainsi que de leurs commentateurs passés, tombés dans l'erreur et ayant induit en erreur. Dans un article retentissant, un « historien institutionnel », P. Ivanov (probablement Staline lui-même), analysa les faiblesses de la recherche sur la question des Khazars et conclut péremptoirement : «Nos ancêtres luttèrent les armes à la main pour défendre les terres de notre patrie devant les envahisseurs venus des steppes. La Russie antique servit de bouclier aux tribus slaves. Elle repoussa l'État de Khazarie, délivra les anciennes terres slaves de l'assujettissement [...] et libéra toutes les tribus et les autres peuples du joug de la Khazarie[1]. » Artamonov fut particulièrement attaqué pour avoir manifesté dans le passé une sympathie déplacée à l'égard de la culture khazare et pour lui avoir attribué un rôle historique positif dans la naissance de la Russie. Une réunion du conseil scientifique de l'Institut historique à l'Académie des sciences de l'URSS, tenue après la publication de cet article dans la *Pravda,* approuva la position défendue par le journal et lui donna entièrement raison. Dès lors, les rênes

1. Cité *in* Lior, *Les Khazars dans l'historiographie, op. cit.,* p. 130.

furent lâchées et les Khazars transformés en êtres maudits et impurs qui avaient eu le malheur de s'immiscer dans les rouages du passé russe. Au cours des années 1960, après le relatif dégel ayant succédé à la rude période glaciaire stalinienne, les recherches sur les Khazars reprirent avec une grande prudence, mais elles furent alors nettement teintées de nationalisme et parfois même d'antisémitisme[1].

Alors qu'Israël et l'Union soviétique, les deux pays les plus concernés par le passé khazar, faisaient de la recherche sur la Khazarie un sujet durablement tabou, l'Occident continua à divulguer de nouveaux matériaux. Dès 1954, Douglas Dunlop, un chercheur britannique, publia un travail de recherche approfondi et complet sur la Khazarie juive aux éditions de l'université Princeton. Dunlop et son œuvre se distinguaient par une connaissance parfaite de la littérature arabe et par une prudence avisée quant au sort des Khazars après l'écroulement de leur empire[2]. En 1970, Peter Golden soutint une vaste thèse de doctorat sur *Les Khazars. Leur histoire et leur langue à travers les sources islamiques, byzantines, hébraïques et russes anciennes,* dont des extraits furent publiés en 1980[3].

En 1976, Arthur Koestler lança sa bombe littéraire sous le titre de *La Treizième Tribu,* qui fut traduit en de nombreuses langues

1. Mickaël Artamonov, qui a avoué dans le courant des années 1950 qu'il n'avait pas été assez «patriote» dans les années 1930, publia en 1962 son second livre sur les débuts de la Khazarie, *Histoire des Khazars,* mais cette fois avec une fierté nationale de rigueur, à laquelle il ajouta même une touche antijuive. Cf. à ce propos la critique cinglante de Shmuel Ettinger dans la revue *Kiriat Sefer* (en hébreu), 39, 1964, p. 501-505, et également Irène Sorlin, « Le problème des Khazars et les historiens soviétiques dans les vingt dernières années », *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance,* 3, 51 1968, p. 423-455.

2. Un résumé édulcoré de cet ouvrage a été traduit en hébreu et publié dans un court chapitre *in* Bezalel Ruth (dir.), *La Période des ténèbres. Les Juifs en Europe chrétienne* (en hébreu), dans la collection « Histoire du peuple d'Israël », Tel-Aviv, Massada, 1973, p. 190-209. Dunlop rédigea aussi l'entrée sur les « Khazars » dans l' *Encyclopédie hébraïque,* vol. XX, p. 626-629, ainsi que dans l' *Encyclopaedia judaica* de 1971.

3. Peter B. Golden, *The Q'azars. Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources,* New York, Columbia University, 1970. Voir également son livre *Khazar Studies An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars,* Budapest, Akadémiai Kiadô, 1980.

et suscita des réactions variées. En 1982 parut l'ouvrage de Norman Golb et Omeljan Pritsak, *Documents khazars hébraïques du Xe siècle,* qui posa les fondations de l'approche critique dans ce champ de recherche. En 1999, encore, Kevin A. Brook publia un livre populaire, *Les Juifs de Khazarie.* Cet auteur, non universitaire, fonda même un site Internet entièrement consacré aux Khazars et à tout ce qui a été écrit à leur sujet[1]. D'autres ouvrages sur la question parurent en espagnol, en français et en allemand, et la plupart des titres publiés dernièrement furent traduits en russe, en turc et en perse[2]. Aucun n'eut la chance de paraître en hébreu, à l'exception de *La Treizième Tribu,* de Koestler, publiée à Jérusalem par une maison d'édition privée en 1999 et qui ne fut jamais distribuée en librairie du fait des craintes de l'éditeur[3].

A tous ces ouvrages, il convient d'ajouter les dizaines d'essais, de chapitres et d'articles consacrés à l'histoire des Khazars et à leurs liens au judaïsme. En 1999, un congrès scientifique se tint à Jérusalem auquel participèrent principalement des chercheurs venus de l'étranger. L'événement ne suscita d'ailleurs guère l'attention du monde universitaire local[4]. En dépit de l'atténuation des tensions idéologiques à la fin des années 1980-1990, les historiens israéliens ne prirent la peine ni d'approfondir la recherche sur la Khazarie ni d'inciter leurs élèves à s'aventurer sur les voies bloquées de ce passé.

Pourtant, *La Treizième Tribu,* de Koestler, les sortit de leur torpeur et provoqua des réactions outrées. Les lecteurs israéliens, qui ne purent avoir accès directement au livre pendant plusieurs années, apprirent à le connaître à travers les attaques venimeuses proférées à son égard.

1. Kevin A. Brook, *The Jews of Khazaria,* Northvale, Jason Aronson, 1999 ; www.khazaria.com.

2. Félix E. Kitroser, *Jazaria. El imperio olvidado por la historia,* Cordoue, Lemer Ediciones, 2002 ; Jacques Sapir et Jacques Piatigorsky (dir.), *L'Empire khazar, VIIe-XIe siècle. L'énigme d'un peuple cavalier,* Paris, Autrement, 2005 ; Andreas Roth, *Chasaren. Das vergessene Großriech der Juden,* Stuttgart, Melzer, 2006.

3. Au cours d'un entretien privé, l'éditeur anonyme du livre s'excusa et m'expliqua qu'il hésitait à le faire publier parce que la société israélienne n'était pas encore mûre.

4. Les conférences du colloque sont publiées en anglais. Cf. P.B. Golden, H. Ben-Shammai et A. Rona-Tas (dir.), *The World of the Khazars,* Leiden, Brill. Sur ce colloque, voir également Nicolas Weill, « L'histoire retrouvée des Khazars », *Le Monde,* 9 juillet 1999.

L'énigme – l'origine des juifs d'Europe de l'Est

Arthur Koestler, qui fut dans sa jeunesse un pionnier du mouvement sioniste et même, pendant un temps, un proche du dirigeant sioniste « révisionniste » Vladimir Jabotinsky, fut déçu par le mouvement de colonisation et le nationalisme juifs (après avoir rejoint le communisme, il fut de même désillusionné et déçu par Staline et devint un adversaire farouche des Soviétiques). Malgré tout, il ne cessa jusqu'à sa mort de soutenir le droit à l'existence de l'Etat d'Israël et se soucia sans relâche du sort des réfugiés juifs qui y avaient émigré. Il exprima, durant toute sa vie, sa répulsion face au racisme en général et à l'antisémitisme en particulier, et mobilisa le meilleur de son talent littéraire afin de les combattre. Presque toutes ses œuvres furent traduites en hébreu et rencontrèrent un grand succès. L'une des raisons qui l'incitèrent à écrire *La Treizième Tribu,* à la veille de sa mort, fut son désir de vaincre, dans un dernier combat idéologique retentissant, Hitler et sa théorie de la race. Koestler pensait que « la grande majorité des juifs survivants vient de l'Europe orientale et [qu']en conséquence elle est peut-être principalement d'origine khazare. Cela voudrait dire que les ancêtres de ces juifs ne venaient pas des bords du Jourdain, mais des plaines de la Volga, non pas de Canaan, mais du Caucase, où l'on a vu le berceau de la race aryenne ; génétiquement, ils seraient apparentés aux Huns, aux Ouïgours, aux Magyars, plutôt qu'à la semence d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. S'il en était bien ainsi, le mot "antisémitisme" n'aurait aucun sens : il témoignerait d'un malentendu également partagé par les bourreaux et par les victimes. À mesure qu'elle émerge lentement du passé, l'aventure de l'empire khazar commence à ressembler à une farce, la plus cruelle que l'histoire ait perpétrée[1] ».

Koestler hésitait - et durant les années 1970 il se posait encore la question - quant à savoir si les juifs non ashkénazes étaient vraiment les descendants des Judéens et si la conversion des Khazars ne constituait qu'un cas exceptionnel dans l'histoire juive. Il n'avait pas vraiment réalisé à l'époque à quel point le combat contre le racisme et l'antisémitisme pouvait être fatal à l'imaginaire dominant du sionisme. En fait, il le comprit sans vraiment le comprendre, aussi pensa-t-il avec naïveté que si, son ouvrage

1. Koestler, *La Treizième Tribu, op. cit.,* p. 17-18.

une fois terminé, il prenait une position politique tranchée, il serait pardonné : « Je n'ignore pas qu'on pourrait l'interpréter [le livre] avec malveillance, comme une négation du droit à l'existence de l'État d'Israël. Mais ce droit n'est pas fondé sur les origines hypothétiques des juifs ni sur l'alliance mythologique entre Abraham et Dieu ; il est fondé sur la législation internationale, et précisément sur la décision prise par les Nations unies en 1947. [...] Quelles que soient les origines raciales des citoyens d'Israël et quelles que soient les illusions qu'ils nourrissent à leur propos, leur État existe *de jure* et *de facto,* et il est impossible de le supprimer, sinon par génocide[1]. »

Cela ne devait pas suffire ! L'État d'Israël des années 1970, qui s'engageait avec élan dans l'expansion territoriale, n'aurait pu trouver, sans s'appuyer sur la Bible et la mémoire de l'« Exil du peuple juif », les justifications nécessaires à l'annexion de la Jérusalem arabe et à l'extension de la colonisation en Cisjordanie, à Gaza, sur le Golan et même dans le Sinaï. Koestler, qui, dans son livre classique *Le Zéro et l'infini,* avait su résoudre l'énigme communiste, n'avait pas saisi à quel point l'énigme sioniste reposait tout entière sur les liens avec un passé mythologique d'un temps « ethnique » éternel. Il ne réalisa pas non plus combien la férocité des réactions des sionistes d'après 1967 pouvait ressembler à celle des staliniens : pour les deux mouvements, il devint un traître incorrigible.

L'ambassadeur d'Israël en Grande-Bretagne déclara, à la sortie de son livre, qu'il s'agissait d'« une action antisémite subventionnée par les Palestiniens[2]». *Les Diasporas de l'Exil,* qui étaient l'organe de la Fédération sioniste mondiale, expliquèrent que « ce cosmopolite avait peut-être commencé à se questionner sur ses origines », mais qu'il était probable que Koestler, craignant de tomber dans l'oubli, « ressentît qu'un sujet juif présenté de façon paradoxale et inhabituelle et écrit avec talent pourrait le ramener au centre de l'intérêt général[3] ». Le grand souci de l'organe sioniste était que « le livre - à cause de ses aspects exotiques et du

1. *Ibid.,*p. 258.

2. Cité *in* Jacques Piatigorsky, « Arthur Koestler et les Khazars : l'histoire d'une obsession», *in* Jacques Sapir et Jacques Piatigorsky (dir.), *L'Empire khazar, op. cit.,* p. 99.

3. Israel Margalit, «Arthur Koestler a trouvé la treizième tribu» (en hébreu), *Les Diasporas de l'Exil,* IX, 83-84, 1978, p. 194.

prestige de Koestler - attire un public de lecteurs juifs dénués de compréhension historique autant que de sens critique, qui pourraient prendre ses positions et ses conséquences au pied de la lettre[1] ».

Zvi Ankori, professeur au département d'histoire du peuple juif de l'université de Tel-Aviv, compara Koestler à Jacob Philip Fallmerayer, le « méchant » chercheur allemand qui, déjà au début du XIX[e] siècle, avait émis l'hypothèse que les Grecs modernes n'étaient pas les descendants des Hellènes de l'Antiquité, comme ils se l'imaginaient, mais plutôt ceux d'un mélange de Slaves, d'Albanais et d'autres qui envahirent le Péloponnèse et se mêlèrent pendant un siècle à l'ancienne population. On pouvait s'interroger, suggéra Ankori, sur les motivations psychologiques qui avaient poussé Koestler à emprunter à Abraham Polak une thèse démodée déjà « rejetée » dans le passé et nuisible à Israël dans le présent[2]. Shlomo Simonson, un collègue respecté d'Ankori à l'université de Tel-Aviv, se demanda lui aussi, un peu plus tard, si les raisons qui avaient conduit Koestler à écrire sur les Khazars n'étaient pas liées à ses problèmes d'identité d'émigré d'Europe de l'Est ayant dû s'adapter à la culture britannique. « Il n'y a absolument rien d'étonnant, ajouta l'éminent historien israélien, à ce que l'ouvrage consacré à l'histoire de la haine de soi juive publié récemment ait attribué à Koestler une place d'honneur[3]. » Simonson, tout comme Ankori, prit la peine de préciser que la source de cette « méchanceté » sans fondement sur les origines des juifs d'Europe centrale n'était autre que leur propre collègue de Tel-Aviv, le professeur Polak.

Ni Polak, qui était un historien de métier, ni Koestler, qui ne prétendait pas l'être, ne furent les « inventeurs » de la thèse qui liait les origines d'une grande partie des juifs d'Europe de l'Est aux territoires de l'Empire khazar. Il convient d'insister sur le fait que cette approche - qui commença à être considérée comme scandaleuse, détestable et antisémite au début des années 1970 - avait été acceptée, dans une certaine mesure, par de nombreux cercles de chercheurs sionistes et non sionistes, même si elle n'a

1. *Ibid.*

2. Zvi Ankori, « Sources et histoire du judaïsme ashkénaze » (en hébreu), *Kivunim. Revue du judaïsme et du sionisme,* XIII, 1981, p. 29-31.

3. Shlomo Simonson, « La Treizième Tribu » (en hébreu), *Michael. Annales sur l'histoire des Juifs en diaspora,* XIV, 1997, p. LIY-LV.

jamais fait l'unanimité, à cause de la pensée ethnocentriste qui voyait en elle une menace.

En 1867, par exemple, au début de son ouvrage *Les Juifs et la langue des Slaves,* le grand historien juif Abraham Harkavy remarquait que « les premiers juifs arrivés de Russie qui s'installèrent dans le Néguev [*sic*] n'étaient pas originaires du pays d'Ashkénaze, comme de nombreux écrivains avaient tendance à le croire, mais [...] provenaient des villes de Grèce du littoral de la mer Noire et de l'Asie *via* le Caucase[1] ». De l'avis d'Harkavy, des juifs d'Allemagne arrivèrent par vagues migratoires successives, et, comme ils étaient en nombre majoritaire, la langue yiddish prédomina finalement parmi les juifs d'Europe de l'Est, alors qu'au début du XVII[e] siècle de notre ère ils parlaient encore une langue slave. Doubnov aussi, avant d'acquérir le statut d'historien renommé et « responsable », se demandait dans l'un de ses premiers écrits, en 1892 : «Mais d'où provenaient en premier lieu les Juifs de Pologne et de Russie - des pays occidentaux ou des pays khazars et de la Crimée[2] ? » La réponse, selon lui, devait attendre que l'archéologie évolue pour fournir les preuves nouvelles qui viendraient soutenir le discours historique.

Yitzhak Schipper, éminent historien socio-économiste et sioniste de Pologne, crut longtemps que la « thèse khazare » donnait une meilleure explication à l'extraordinaire prolifération démographique des juifs d'Europe de l'Est. Son approche s'inscrivait dans les voies ouvertes par toute une série de chercheurs polonais, juifs et non juifs, qui s'intéressèrent à l'implantation des premiers adeptes du judaïsme en Pologne, en Lituanie, en Biélorussie et en Ukraine. Schipper supposait également que les espaces de la Khazarie judaïsante avaient abrité des juifs « authentiques » qui contribuèrent au développement de l'artisanat et du commerce de ce vaste empire s'étendant de la Volga au Dniepr, mais il restait convaincu que l'influence juive sur les Khazars et les Slaves orientaux avait eu une part dans la constitution des grandes communautés juives d'Europe de l'Est[3].

1. Harkavy, *Les Juifs et la langue des Slaves, op. cit.,* p. 1.

2. Simon Doubnov, *Découvertes et recherches* (en hébreu), Odessa, Abba Dochna, 1892, p. 10.

3. Comme Schipper écrivit la majorité de ses analyses en polonais et en yiddish, il est possible de se faire une idée de son approche à l'égard des Khazars par le biais du livre de Jacob Litman *The Economic Role of Jews in Medieval Poland. The Contribution of Yitzhak Schipper,* Lanham, University Press of America, 1984, p. 117-116.

Comme on l'a vu, Salo Baron, emboîtant le pas à Polak, consacra de nombreuses pages à la question khazare. En dépit de l'ethnicité inhérente à son travail, il tint, de façon exceptionnelle, à se distancier de la linéarité historique au moment d'aborder l'«étape» khazare. Il éprouva des difficultés à contourner les positions de la majorité des historiens polonais de l'entre-deux-guerres, et ne put éviter l'essai détaillé de Polak, l'historien israélien. Ainsi proposa-t-il ceci :

«Mais, avant et après le soulèvement mongol, les Khazars envoyèrent de nombreux descendants dans les territoires slaves non soumis, contribuant finalement à édifier les grands centres juifs d'Europe orientale. [...] Cependant, au cours du demi-millénaire (740-1250) que durèrent son existence et ses répercussions dans les communautés d'Europe orientale, cette remarquable expérience dans la diplomatie juive exerça indubitablement sur l'histoire juive une plus grande influence que nous ne pouvons encore l'imaginer. De la Khazarie, les Juifs commencèrent à se diriger vers les vastes steppes de l'Europe orientale, aussi bien pendant la période d'opulence que pendant celle du déclin de leur pays. [...] Après les victoires de Sviatoslav et le déclin de l'Empire khazar, des réfugiés des régions dévastées, comprenant des Juifs, cherchèrent un abri dans les terres mêmes de leurs conquérants. Ils y rencontrèrent d'autres Juifs, isolés ou en groupes, émigrant de l'ouest et du sud. Se joignant aux nouveaux venus d'Allemagne et des Balkans, ils posèrent les fondations d'une communauté juive qui, surtout dans la Pologne du XV[e] siècle, surpassa toutes les autres régions contemporaines de colonies juives par la densité de la population aussi bien que par la puissance économique et culturelle[1]. »

Baron n'était pas un juif souffrant de la « haine de soi » et il est aussi évident qu'il n'était pas hostile au sionisme. Cela valait également pour son collègue israélien Ben-Zion Dinur. Or le ministre de l'Éducation de l'État d'Israël n'hésita pas, au cours des années 1950, à se joindre à Baron et à Polak pour prendre une position sans ambiguïté sur l'origine des juifs d'Europe de l'Est : « Les conquêtes russes n'ont pas entièrement rasé le royaume des Khazars, mais elles le "dépecèrent" et l'abaissèrent. Et cette royauté qui accueillit des émigrés et des réfugiés juifs dispersés

1. Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, p. 241-242.

sur de nombreux lieux d'exil était elle-même, on peut le penser, la mère des exils, la mère d'un des plus grands exils, l'exil d'Israël en Russie, en Pologne et en Lituanie[1]. »

Les lecteurs d'aujourd'hui seront sûrement surpris de voir le grand prêtre de la mémoire d'Israël dans les années 1950 ne pas hésiter à considérer la royauté khazare comme la «mère des exils » des juifs d'Europe de l'Est. Mais, sans aucun doute, sa rhétorique était aussi imprégnée d'un mécanisme conceptuel eth-nobiologique explicite. Dinur, comme Baron, avait besoin du cordon ombilical historique de l'exil des juifs « de naissance » arrivés en Khazarie avant que celle-ci ne rencontre le judaïsme. Il est toutefois important de retenir que l'hypothèse selon laquelle la majorité de la population du peuple du yiddish n'était pas originaire d'Allemagne mais justement du Caucase, des steppes de la Volga, de la mer Noire et des pays slaves, était largement acceptée jusqu'aux années 1960, qu'elle n'éveillait pas la répulsion et n'était pas étiquetée « antisémite », comme elle le devint dès le début des années 1970.

Les mots du philosophe italien Benedetto Croce, selon lequel chaque histoire est tout d'abord le produit du temps de son écriture, sont depuis longtemps devenus un cliché, mais ils illustrent très bien la relation que l'historiographie sioniste entretient avec le passé juif : la conquête de la «ville de David» en 1967 ne pouvait avoir été menée que par les descendants directs de la dynastie de David, et en aucun cas - ô sacrilège ! - par les descendants de rudes cavaliers, enfants des steppes de la Volga et du Don, des déserts de la péninsule arabique ou des côtes nord-africaines. En d'autres termes, le « Grand Israël un et indivisible » avait besoin plus que jamais dans le passé d'un « peuple d'Israël un et indivisible ».

Le courant historiographique sioniste traditionnel soutenait, comme l'on sait, que les juifs d'Europe de l'Est étaient originaires d'Allemagne, après avoir séjourné « temporairement » à Rome à la suite de leur expulsion de la « terre d'Israël ». La rencontre de l'approche essentialiste concernant le peuple de l'Exil et de l'errance et du prestige des liens avec un pays « de culture » comme l'Allemagne, au lieu d'une filiation dégradante remontant aux zones retardées de l'Europe, se révéla être une combinaison triom-

1. Dinur, *Israël en Exil, op. cit.,* I, livre II, p. 5.

phante (de même que les juifs originaires des pays arabes ont pris l'habitude de s'appeler « Sépharades », descendants d'Espagne, les juifs d'Europe de l'Est ont préféré s'appeler « Ashkénazes »). Bien qu'il n'existe aucune preuve historique confirmant l'émigration de juifs de l'ouest de l'Allemagne vers l'est du continent, l'utilisation du yiddish en Pologne, en Lituanie et en Russie servit à démontrer que leurs juifs étaient d'origine germano-juive, c'est-à-dire ashkénazes ; en effet, la langue des juifs de l'Est était bien composée d'un lexique de mots à 80 pour cent allemands. Face à cette ironie de l'histoire, comment pouvait-on expliquer que ces Khazars et ces Slaves d'origines diverses, qui s'exprimaient en dialectes turcs et slaves, en étaient venus à parler le yiddish ?

Isaac Baer Levinsohn, nommé aussi « le Ribal », l'initiateur du mouvement des Lumières au sein des communautés juives de Russie, écrivait déjà, dans son livre *Document en Israël,* publié en hébreu en 1828 : «Nos anciens savaient nous raconter qu'il y a de cela plusieurs générations les juifs de nos contrées ne parlaient que le russe, et que la langue des juifs ashkénazes que nous parlons aujourd'hui n'était pas courante parmi les habitants de la région[1]. » Harkavy aussi était convaincu, comme nous l'avons vu, que jusqu'au XVII[e] siècle la majorité des juifs d'Europe de l'Est parlaient des dialectes dérivés des langues slaves.

Polak, qui se préoccupa longtemps de cette question, proposa plusieurs hypothèses, certaines plausibles, d'autres moins. L'une d'entre elles veut qu'une fraction importante des habitants judaïsés du royaume des Khazars, en particulier ceux qui vivaient en Crimée, parlaient encore le gothique antique, une langue répandue dans la péninsule jusqu'au XVI[e] siècle et qui ressemblait beaucoup plus au yiddish qu'à l'allemand prédominant à l'époque dans les régions d'Allemagne ; elle n'est pas particulièrement convaincante. Sa seconde explication paraît, en revanche, beaucoup plus logique : la colonisation allemande qui s'étendit vers l'est au cours des XIV[e] et XV[e] siècles et la fondation de grandes villes de commerce et d'artisanat où l'on parlait l'allemand diffusèrent cette langue parmi ceux qui commençaient à servir d'intermédiaires entre ces pôles d'attraction économique et la population des paysans et des aristocrates qui continuaient à utiliser des dialectes

1. Isaac Baer Levinsohn, *Document en Israël* (en hébreu), Jérusalem, Zalman Shazar, 1977, p. 33, note 2.

slaves[1]. À peu près quatre millions d'Allemands émigrèrent de l'est de l'Allemagne en Pologne et créèrent une première bourgeoisie en Europe de l'Est, ainsi qu'un clergé catholique qui lui emboîta le pas. L'émigration des juifs provenait essentiellement de l'est et du sud, non seulement du pays des Khazars mais aussi des régions slaves sous leur influence. Du fait de la division du travail qui se développa dans leur nouveau pays d'accueil avec les premiers stades de la modernisation, ces juifs se retrouvèrent confinés dans certaines fonctions spécifiques : percepteurs des impôts et frappeurs des monnaies des princes (on a découvert des pièces de monnaie en argent avec des mots polonais écrits en hébreu), propriétaires de charrettes, producteurs de bois, pauvres et modestes pelletiers. Ils remplirent des fonctions intermédiaires dans la production et se familiarisèrent avec les cultures et les langues des différentes classes (il est possible qu'ils aient exporté une partie de ces métiers depuis l'Empire khazar). Koestler fît de cette situation historique une description pittoresque et concrète : « On imagine bien dans son *shtetl* un artisan - cordonnier ou marchand de bois - baragouinant l'allemand avec ses clients et le polonais avec les serfs du domaine voisin, et chez lui mélangeant à l'hébreu les vocables les plus expressifs de ces deux langues pour en faire une sorte d'idiome personnel. Comment ce pot-pourri a pu devenir une langue de communication uniforme, dans la mesure où elle l'a été, aux linguistes de le deviner[2] [...]. »

L'émigration, plus tardive et limitée, d'élites juives d'Allemagne - rabbins érudits de la Torah et élèves spécialistes du Talmud sortis des écoles rabbiniques - compléta le processus et renforça encore plus la nouvelle langue des masses, tout comme elle consolida et uniformisa, semble-t-il, les pratiques du culte juif. Ces élites religieuses, apparemment invitées par les communautés orientales, détenaient un capital symbolique de prestige convoité dont les applications incitaient à l'imitation, ce qui contribua à l'expansion et à la consolidation du vocabulaire allemand. Malgré cela, il faut retenir que «prier» - le mot clé de l'imaginaire cultuel - se maintint en yiddish dans sa version empruntée à un dialecte turc : *davenen.* Et, comme beaucoup d'autres mots, il ne provient d'aucun dialecte allemand.

1. Polak, *Khazarie, op. cit.,* p. 256-257.
2. Koestler, *La Treizième Tribu, op. cit.,* p. 202.

A côté de la contribution complémentaire apportée par les émigrés occidentaux, il convient d'ajouter que le yiddish ne ressemble pas à la langue juive qui se développa dans les ghettos de l'ouest de l'Allemagne. La population juive de ce pays résidait dans la région du Rhin, et l'allemand qu'elle parlait avait intégré des mots et des expressions d'origine française et issus de l'allemand local dont on ne retrouve aucune trace dans le yiddish oriental. En 1924 déjà, le linguiste Mathias Mieses soutenait que le yiddish ne pouvait en aucun cas être originaire d'Allemagne occidentale, bien que les communautés juives de la période en question n'aient existé que dans cette région et non pas dans l'est du pays, où l'on utilisait d'autres dialectes allemands[1].

Le linguiste israélien Paul Wexler a publié dernièrement une série de travaux plus approfondis sur la question, qui confirment que l'expansion du yiddish n'était pas liée à l'émigration de juifs de l'Ouest. La base de la langue yiddish est slave et son vocabulaire provient en majorité de l'allemand du Sud-Est. Ce fait suggère que le yiddish a une origine similaire à celle de la langue des Sorbes, qui se développa dans les zones tampons entre les populations parlant des dialectes slaves et celles parlant des dialectes allemands et qui, comme le yiddish, a quasiment disparu au cours du XX[e] siècle[2].

La thèse selon laquelle les juifs d'Europe de l'Est seraient originaires de l'ouest de l'Allemagne se heurte aussi à des données « réfractaires » d'ordre démographique. Le nombre d'adeptes du judaïsme aux XI[e], XII[e] et XIII[e] siècles sur les territoires s'étendant de Mayence et Worms à Cologne et Strasbourg était particulièrement infime. On ne détient pas de données précises mais les évaluations varient de quelques centaines à un ou deux milliers au maximum. Il y eut probablement une expansion vers l'est, aux temps des croisades par exemple - bien que l'on ne dispose d'aucun témoignage et que l'on sache en revanche que ceux qui fuyaient les pogroms ne s'éloignaient jamais très loin de leurs lieux de rési-

1. Mathias Mieses, *Die jiddische Sprache,* Berlin, Benjamin Harz, 1924.
2. Paul Wexler, *The Ashkenazic Jews. A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity,* Columbus, Slavica Publishers, 1993. Voir également le chapitre « The Khazar component in the language and ethnogenesis of the Ashkenazic Jews » de son livre *Two-Tiered Relexification in Yiddish,* Berlin, Mouton de Gruyter, 2002, p. 513-541. Les Sorbes constituent encore aujourd'hui une petite communauté slave vivant dans le sud de l'Allemagne.

dence pour pouvoir, généralement, y retourner -, mais même dans ce cas de figure elle ne concernait qu'une population restreinte et ne pouvait en aucun cas constituer un mouvement de masse à l'origine de la création des immenses communautés des juifs de Pologne, de Lituanie et de Russie.

Si les juifs de ces pays étaient vraiment originaires de l'ouest de l'Allemagne, comme le répètent aujourd'hui les historiens agréés d'Israël, comment peut-on expliquer leur multiplication démographique à l'est alors que dans les régions de l'Ouest leur reproduction a stagné, et ce dans un monde qui ne connaissait pas encore le contrôle des naissances ? L'explication du phénomène tient-elle à l'énorme excédent de nourriture et aux conditions d'hygiène extraordinaires qui auraient régné à l'est plutôt qu'à l'ouest, ravagé par la pauvreté, la faim et la saleté ? En fin de compte, les conditions de vie des petites bourgades pauvres de l'Est n'auraient pas été plus propices à une haute fertilité que celles des villes de Grande-Bretagne, de France ou d'Allemagne, alors que se produisit justement là-bas le « grand boom mystérieux » qui fit qu'au seuil du XXe siècle les juifs du « Yiddishland », ou plus exactement des langues du yiddish, représentaient plus de 80 pour cent de la population juive du monde.

La Khazarie disparut peu avant qu'apparaissent les premiers signes de présence juive en Europe de l'Est, et il est difficile de ne pas faire le lien entre ces deux phénomènes. Bien que les adeptes du judaïsme de Russie, d'Ukraine, de Pologne, de Lituanie et de Hongrie aient effacé leur passé khazar ou slave et n'aient gardé « en mémoire », tout comme les judaïsants de Himyar et d'Afrique du Nord, que « la sortie d'Egypte du temps où ils étaient esclaves », de nombreux vestiges survécurent en témoignage de leurs origines historiques réelles. La ruée vers l'ouest laissa trop d'indices abandonnés le long des routes.

Yitzhak Schipper, au début du XXe siècle, inventoria les noms de lieu comprenant l'une des diverses versions des termes « Khazar» ou «Kagan» à travers les territoires de l'Ukraine, de la Transylvanie, de lTstrie, de la Pologne et de la Lituanie, et il se révéla que ces sites étaient relativement nombreux[1]. De plus,

1. Tadeusz Lewicki, « Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Wegrzech i w Polsce we wczesnym sredniowieczu », *in* G. Labuda et S. Tabaczynski (dir.), *Studia nad etnogeneza Slowian i hdtura Europy wczesno-sredniowiecznej,* 2, Wroclaw, Zakad im. Ossolinskich, 1988, p. 77-87.

beaucoup de prénoms et de noms de famille dénotent des origines remontant à la culture orientale khazare ou slave, et non pas à celle de l'ouest de l'Allemagne. Par exemple, les noms d'animaux comme Balaban (faucon), Zvi (gazelle), Zeev (loup) et Dov (ours) sont inusités aux royaumes de Judée, de Himyar ou chez les juifs d'Espagne et d'Afrique du Nord, et feront leur apparition bien plus tard en Europe occidentale. Au-delà de ces « détails », on retrouve aussi des caractéristiques sociologiques et anthropologiques spécifiques à la culture des juifs orientaux qui n'existaient nulle part ailleurs en Occident.

Les racines des structures sociales de la vie en petites bourgades, tellement typique de la population du Yiddishland et qui contribua à la conservation des dialectes de cette langue, ne se retrouvent en aucun cas autour du Rhin et dans ses environs. Le judaïsme s'épanouit, depuis le début de son expansion, au IIe siècle avant l'ère chrétienne, dans le cadre de communautés de croyance implantées essentiellement en marge des populations des villes, grandes ou petites, et aussi, mais plus rarement, des villages, alors qu'en Europe occidentale et méridionale les juifs ne s'établirent jamais en agglomérations séparées. La bourgade, qui n'était pas toujours de petite taille, permit à sa population juive autonome de se différencier de ses voisins non seulement par ses pratiques et ses normes religieuses, mais aussi par des éléments de nature plus laïque, comme la langue, le style de construction des temples, etc.

Au centre de la bourgade juive s'élevait la synagogue, dont la coupole double en forme de pagode était de style typiquement oriental (il n'est évidemment pas question ici du Moyen-Orient). Le vêtement des juifs d'Europe de l'Est ne ressemblait en rien à celui des juifs de France ou d'Allemagne. La *yarmolka* (calotte), un mot d'origine turque, et le *streimel* (chapeau bordé de renard) qui leur sont spécifiques se retrouvent davantage chez les habitants du Caucase et les cavaliers des steppes que chez les élèves érudits de Mayence ou les commerçants de Worms. Ces éléments vestimentaires, comme le manteau de soie réservé essentiellement au shabbat, diffèrent de la garde-robe des paysans biélorusses ou ukrainiens. Les mentions de ces quelques aspects - de la cuisine à l'humour, du costume aux chants - liés à la morphologie culturelle spécifique de la vie quotidienne et de l'histoire n'ont pourtant suscité que peu d'intérêt parmi les chercheurs préposés à l'invention des origines éternelles du « peuple d'Israël ». Il leur était difficile de reconnaître le fait embarrassant qu'il n'a jamais existé

une « culture du peuple juif» mais seulement une « culture yiddish populaire » qui ressemblait plus aux cultures de leurs voisins qu'aux expressions culturelles des communautés juives d'Europe occidentale ou d'Afrique du Nord[1].

Les descendants des juifs du Yiddishland résident aujourd'hui essentiellement aux États-Unis et en Israël. Les dépouilles de nombreux autres gisent en masse dans les fosses communes auxquelles Hitler les condamna au siècle dernier. Si l'on pense à l'ampleur de l'investissement que les producteurs de mémoire en Israël consacrent à la commémoration de l'instant de leur mort, comparée à l'effort minime consacré à préserver la mémoire de la richesse de leurs vies (ou de leurs misères, tout dépend du point de vue) et de l'effervescence du Yiddishland avant que le massacre innommable n'y mette un terme, on en tirera des conclusions pessimistes sur le rôle politique et idéologique de l'historiographie moderne.

La pénurie de recherches sociologiques novatrices, linguistiques et ethnographiques sur les modes de vie dans les bourgades de Pologne et de Lituanie - des recherches qui ne se limiteraient pas seulement au folklore -, tout comme la rareté des fouilles archéologiques, coûteuses, en Russie méridionale et en Ukraine afin de dévoiler les vestiges de la Khazarie, n'est pas le fruit du hasard : personne n'est vraiment intéressé à soulever des pierres sous lesquelles pourraient apparaître des scorpions susceptibles de mettre à mal la représentation existante de l'« ethnie » et ses exigences territoriales. La rédaction des histoires nationales n'est pas destinée à découvrir les civilisations du passé ; son objectif principal, à ce jour, a consisté en l'élaboration de l'identité nationale et en son institutionnalisation politique dans le présent.

1. Cette analyse peut être illustrée par un exemple : quand on parle d'humour juif aux États-Unis, cela peut être pardonnable puisque la grande majorité des juifs de ce pays sont originaires d'Europe de l'Est. Il n'y a rien de plus inopportun et futile, en revanche, que d'évoquer aujourd'hui en Israël, avec sérieux, un humour juif. Il n'existe pas plus d'humour juif qu'il n'existe un humour chrétien recouvrant le monde entier. Il existait peut-être dans le temps un humour yiddish, et un humour juif maghrébin. Il serait utile de suivre l'historien américain, apparemment amateur de Woody Allen et de Jerry Seinfeld, qui recherchait un humour « adapté à la mentalité des juifs » dans l'Antiquité. Cf. Erich S. Gruen, *Diaspora. Jews Amidst Greeks and Romans,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, p. 135-212.

« L'histoire est livresque et non pas réelle », pourrait prétendre l'historien « patriote » intelligent qui aurait consacré toute sa vie à déchiffrer des textes religieux, institutionnels et idéologiques produits dans le passé par une élite raffinée et réduite : il aurait sûrement raison en ce qui concerne l'histoire traditionnelle du passé. Seul l'avènement de l'histoire anthropologique a entraîné la régression lente mais certaine des métahistoires nationales simplistes.

Il semble parfois que les échos sur ce genre d'historiographie étrange ne soient pas encore parvenus aux oreilles de la majorité des chercheurs spécialisés dans l'« histoire du peuple juif». L'approfondissement des modes de vie et de communication des communautés juives dans le passé pourrait ainsi mettre en évidence un fait insignifiant et « malveillant » : en s'éloignant des normes religieuses et en progressant vers des domaines de recherche concernant les pratiques quotidiennes, on s'apercevrait de l'absence de dénominateur ethnographique laïque commun entre les adeptes du judaïsme en Asie, en Afrique et en Europe. Le judaïsme mondial a depuis toujours constitué une importante culture religieuse également composée de courants divergents, sans pour autant former une «nation» commune, étrangère et errante.

L'ironie de l'histoire veut qu'hommes et femmes devenus adeptes de la religion de Moïse vécurent entre le Don et la Volga bien avant qu'y apparaissent les Russes et les Ukrainiens, et il en va exactement de même pour ceux du pays des Gaules, qui y résidaient bien avant l'invasion des Francs. Le même phénomène se retrouve en Afrique du Nord, où les Puniques se convertirent avant l'arrivée des Arabes, ainsi que dans la péninsule Ibérique, où se développa et s'épanouit une culture de croyance juive avant la Reconquista chrétienne. Contrairement à l'image du passé tracée par des chrétiens judéophobes et récupérée par des antisémites modernes, les catacombes de l'histoire ne recèlent pas un peuple-race damné et exilé de la Terre sainte pour fait de déicide et qui, sans y avoir été invité, serait venu s'installer au sein d'autres peuples.

Pour les héritiers de ceux qui adoptèrent le judaïsme autour du bassin méditerranéen et au royaume d'Adiabène avant et après le début de l'ère chrétienne, pour les descendants des Himyarites, des Berbères et des Khazars, le monothéisme juif servit de pont

entre des groupes de langue et de culture regroupés au sein d'aires géographiques éloignées les unes des autres et qui évoluèrent vers des destins historiques différents. Beaucoup abandonnèrent le judaïsme, mais d'autres s'y accrochèrent avec acharnement et, en dépit des tempêtes qui les secouèrent, réussirent à franchir le seuil de l'ère de la laïcisation.

Les temps himyarite, berbère ou khazar sont-ils perdus à jamais ? N'y a-t-il aucune chance qu'une historiographie nouvelle recueille ces ancêtres juifs oubliés par leurs descendants et les invite à réinvestir les lieux légitimes de la mémoire publique ?

La constitution d'un nouveau corpus de connaissances se trouve toujours en corrélation directe avec l'idéologie nationale qui l'engendre. Les perceptions historiques qui s'écartent du discours élaboré aux débuts de la formation d'une nation ne peuvent être acceptées que lorsque décroît la crainte de leurs conséquences. Quand l'identité collective du temps présent s'établit comme une évidence et cesse d'être une source d'angoisse qui pousse sans fin à se référer à un passé mythique, quand cette identité devient un point de départ vers la vie et non pas son but - c'est à ce moment-là que s'amorce le tournant historiographique.

La politique identitaire d'Israël du début du XXI[e] siècle permettra-t-elle la création de paradigmes de recherche nouveaux sur l'origine et l'histoire des communautés de croyance juive ? Il est encore trop tôt pour se prononcer sur la question.

V

La distinction. Politique identitaire en Israël

> « L'État d'Israël [...] développera le pays au bénéfice de tous ses habitants ; il sera fondé sur les principes de liberté, de justice et de paix enseignés par les prophètes d'Israël ; il assurera une complète égalité de droits sociaux et politiques à tous ses citoyens, sans distinction de croyance, de race ou de sexe ; il garantira la pleine liberté de conscience, de culte, d'éducation et de culture. »
>
> Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, 1948.

> « Nulle liste ne pourra être présentée aux élections si, par ses objectifs ou par ses actes, elle implique, explicitement ou implicitement, l'un des faits suivants : (1) La négation de l'existence de l'État d'Israël en tant qu'État du peuple juif. (2) Le rejet du caractère démocratique de l'État. (3) L'incitation au racisme. »
>
> Loi fondamentale, « La Knesset », article 7A, 1985.

Jusqu'au début du grand processus de laïcisation de l'Europe, les croyants juifs adhérèrent à un dogme religieux qui les soutint dans leurs moments de détresse : ils étaient le « peuple élu », la communauté sacrée, la première devant Dieu, celle qui doit apporter la lumière aux autres peuples. Ils savaient en fait parfaitement que, en tant que groupes minoritaires vivant dans l'ombre d'autres croyances, ils étaient assujettis à l'autorité des plus forts. La tentation du prosélytisme, qui caractérisa les débuts de l'histoire de ces communautés, disparut presque totalement au cours des siècles,

en raison principalement de la peur des représailles de la part des religions dominantes. Un épais glacis fait de réticences et de craintes de diffuser leur foi a enserré pendant des siècles l'identité indépendante de ces croyants acharnés et a renforcé leur séparatisme communautaire, qui, au fil des jours, est devenu leur signe de reconnaissance. La croyance jalouse en un « peuple choisi qui restera seul » a également contribué, au long du Moyen Âge, à empêcher une trop grande déperdition en faveur des autres religions monothéistes.

Comme d'autres groupes minoritaires, les communautés juives ont fait preuve de solidarité dans des moments de tension et d'adversité. Dans les périodes d'accalmie, les élites rabbiniques échangeaient des informations sur l'application des préceptes et sur leurs modes de vie religieux, ainsi que sur les divers aspects de leurs cérémonies et de leurs rites. Par-delà les différences profondes existant entre Marrakech et Kiev ou entre Sanaa et Londres non seulement dans le domaine des pratiques laïques, mais également dans celui des normes religieuses, un noyau unifié commun à l'ensemble de ces communautés a toujours subsisté : l'adhésion rabbinique à la loi orale, le concept de l'exil et de la rédemption et le profond lien religieux avec la ville sainte, Jérusalem, d'où viendra le salut.

Les diverses étapes de la laïcisation en Europe entraînèrent la remise en cause du statut de l'appareil religieux et la déstabilisation de la domination des rabbins, qui en constituaient les intellectuels traditionnels. Comme dans d'autres groupes confessionnels, linguistiques ou culturels, les apostats de la religion juive commencèrent à se fondre dans l'élan de la modernité. Les sionistes ne furent pas les seuls à éprouver des difficultés à « s'assimiler » aux cultures nationales en cristallisation à cette époque, en dépit de l'impression que l'on retire de la lecture de leurs livres de réflexion historique. Les paysans de Saxe, les commerçants protestants en France et les ouvriers gallois en Grande-Bretagne ont souffert des transformations rapides du mode de vie et des pérégrinations géographiques d'une façon probablement différente, mais pas forcément moindre que les croyants juifs. Des univers entiers ont décliné et disparu, et l'absorption générale dans des cadres économiques, politiques, linguistiques et supraculturels a obligé à un renoncement douloureux à des coutumes et à des habitudes de vie ancestrales.

Malgré les difficultés spécifiques rencontrées par les juifs, la plupart d'entre eux devinrent, dans des pays comme la France, la

Hollande, la Grande-Bretagne et l'Allemagne, des « israélites », à savoir des Français, des Hollandais, des Britanniques ou des Allemands de religion mosaïque. Ils adoptèrent la nationalité des nouveaux États, accentuant même parfois leur identité nationale, dont ils étaient particulièrement fiers. Et ce à juste titre, car, en raison de leur concentration relativement importante dans les villes, ils comptèrent parmi les pionniers des langues et des cultures nationales, c'est-à-dire qu'ils firent partie des premiers Britanniques, Français et Allemands (il n'est pas aberrant de dire que le poète Heinrich Heine fut allemand avant le grand-père d'Adolf Hitler, si tant est que ce dernier - le grand-père - le fut). Pendant la Première Guerre mondiale, qui conduisit, dans une large mesure, à l'apogée de la nationalisation des masses en Europe, ils partirent défendre leur nouvelle patrie, et il est probable qu'ils abattirent, sans hésitation particulière, les soldats juifs qui se trouvaient face à eux, de l'autre côté du front[1]. Des réformateurs religieux allemands juifs aux socialistes français juifs ou aux libéraux britanniques juifs, presque tous se mobilisèrent pour la défense de leur nouveau patrimoine collectif : l'État national et son territoire.

Si étrange que cela puisse paraître, même les sionistes furent entraînés dans la culture de guerre en fonction des lignes de division nationale européennes, malgré leur adhésion à un principe national séparatiste. Entre 1914 et 1918, leurs adeptes et leurs militants dispersés dans les divers pays d'Europe étaient encore trop faibles pour proposer une alternative identitaire susceptible de contrebalancer l'enthousiasme patriotique qui régnait alors par d'autres sentiments nationaux. De 1897, année de la réunion du premier Congrès sioniste, jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, le sionisme fut en fait un courant minoritaire et insignifiant au sein des communautés juives dans le monde, et il dut souvent se soumettre aux injonctions nationales des « gentils » (en 1914, les sionistes représentaient moins de 2 pour cent de l'en-

1. Amos Elon, *The Pity of It All. A History of Jews in Germany, 1743-1933,* New York, Metropolitan Books, p. 305-337. Les israélites français ou allemands n'ont jamais manifesté non plus de solidarité juive particulière. Leur dureté et leur dédain, dus à un sentiment de supériorité à l'égard des juifs d'Europe de l'Est, les « Ostjuden », sont connus. Plus tard, les « Orientaux » de l'Europe se comportèrent presque de la même manière quand ils rencontrèrent les nouveaux « Orientaux » d'Israël.

semble de la population allemande d'origine juive, et moins encore en France).

On peut situer les débuts de la pensée sioniste dans la seconde partie du XIXe siècle, en Europe centrale et orientale, dans un périmètre qui s'étend de Vienne à Odessa. La pensée sioniste se développa timidement dans l'ombre de l'idée nationale allemande et réussit à pénétrer jusqu'aux centres culturels effervescents de la population yiddish. Le sionisme s'inscrivit en fait, malgré son caractère marginal, dans la dernière vague de l'éveil des nationalités en Europe, et apparut parallèlement à la montée des autres idéologies identitaires de la région. On peut y voir une tentative d'intégration collective à la modernité, exactement au même titre que les autres entreprises d'édification nationale, alors dans leur phase initiale[1]. De plus, si une minorité significative de penseurs sionistes appartenait, peu ou prou, à la culture allemande (Moses Hess, Theodor Herzl ou Max Nordau), la plupart de ceux qui élaborèrent les théories et organisèrent leur diffusion et leur mise en œuvre effective faisaient partie de l'intelligentsia du grand peuple yiddish, enserré depuis des centaines d'années dans les villes et les agglomérations de Pologne, d'Ukraine, de Lituanie, de Russie et de Roumanie.

Comme cela a déjà été rappelé au deuxième chapitre, une civilisation « yiddishiste » laïque et moderne s'était développée dans ces régions - phénomène culturel inconnu parmi les communautés juives des autres parties du monde. C'est cette culture spécifique, et non pas la croyance religieuse, qui constitua l'incubateur principal de la fermentation protonationale et nationale. De ce monde semi-autonome émergèrent de jeunes intellectuels auxquels les voies d'accès aux foyers de la haute culture (carrières universi-

1. Bien sûr, les défenseurs de la nation juive verront toujours celle-ci comme unique et totalement différente des autres mouvements nationaux. Quand l'historien Jacob Katz écrivait par exemple que, « au seuil de la période moderne, les juifs étaient plus mûrs que tout autre groupe ethnique en Europe pour accueillir l'idée de nation », il exprimait une idée typique et récurrente sous la plume d'historiens d'autres mouvements nationaux. Voir son livre *Nationalisme juif. Essais et études* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1983, p. 18. Shmuel Ettinger, un historien de la même stature, décréta en revanche : « Les Juifs étaient peut-être le seul groupe connu dans l'histoire qui conserva sans interruption sa propre conscience nationale tout au long de deux mille ans d'existence. » Voir son article « Le nationalisme juif moderne », in *Histoire et historiens* (en hébreu), Jérusalem, Zalman Shazar, 1992, p. 174.

taires, professions libérales, fonction publique) étaient barrées. C'est ainsi qu'un grand nombre d'entre eux vinrent grossir les rangs des révolutionnaires socialistes ou des réformateurs démocrates, et qu'une minorité se tournèrent vers le sionisme.

Parallèlement, le monde yiddish, en raison de sa forte présence, alimenta le renouveau de la haine antijuive au sein des populations environnantes ; la mosaïque nationale qui se formait en Europe de l'Est eut tendance à repousser la communauté yiddish, dont la différence était si marquée. La vague de pogroms populaires des années 1880, qui comportait déjà certains éléments nationaux, venant s'ajouter à la répression et aux restrictions traditionnellement imposées par le régime des tsars et par la monarchie roumaine, choqua des millions de juifs et accéléra leur importante émigration vers l'ouest. Entre 1880 et 1914, environ deux millions et demi de juifs de langue yiddish refluèrent vers les pays occidentaux en passant par l'Allemagne, une partie d'entre eux arrivant jusqu'aux rives de la terre promise du continent américain (moins de 3 pour cent des juifs choisirent d'émigrer vers la Palestine ottomane, qu'ils abandonnèrent pour la plupart par la suite).

Cet important déplacement de population eut pour conséquence secondaire de favoriser indirectement la résurgence de l'hostilité sous-jacente existant traditionnellement en Allemagne, pays qui servit de point de passage à la vague d'immigration. Cette haine puissante, dont on n'a pas encore analysé tous les éléments, a, on le sait, contribué à l'un des actes de génocide les plus terribles que le XXe siècle ait connus, extermination qui, par ailleurs, mit en lumière l'absence totale de rapport direct entre le progrès technologique, le raffinement culturel et les qualités morales.

L'antisémitisme moderne prospéra dans l'ensemble du monde européen évolué, revêtant cependant, en Europe occidentale et méditerranéenne comme sur le continent américain, des formes et un caractère entièrement différents de ceux qu'il adopta en Europe centrale et orientale. Les hésitations et les atermoiements de la jeune identité nationale firent naître presque en tout lieu appréhensions et anxiété. Ce sont précisément les écueils culturels rencontrés au cours du processus de construction des nations qui ont fait du *dislike of the unlike* historique un élément profond de la nouvelle politique de masse démocratique. Toute expression d'une différence, quelle qu'elle soit (couleur de peau, dialecte linguistique ou pratique d'une foi à part), aiguillonnait les porteurs d'une conscience nationale naissante, qui éprouvaient des difficultés à

s'autodéfinir et à se déterminer en tant que collectivité délimitée et distincte. Il était nécessaire, en raison du niveau d'abstraction exigé par la construction des représentations de la nation, de distinguer de façon catégorique et ferme ceux dont on déciderait qu'ils en seraient exclus. La nation fut donc imaginée comme une famille élargie dont les membres étaient unis par les liens du « sang » et dont l'origine remontait aux temps anciens ; il était dès lors possible, voire opportun, que le « voisin » le plus proche en constitue également l'ennemi le plus menaçant. Dans la mesure où des siècles de culture chrétienne avaient identifié le croyant juif comme l'« autre » par excellence, il était facile pour les nouvelles identités collectives de prendre appui sur la tradition ancienne afin de faire du juif un utile point de repère permettant de circonscrire les frontières du nouveau « nous » national.

Dans les territoires où l'idée nationale naissante prit un caractère civique et politique s'ancrant au sein d'un large public, il fut cependant possible de juguler et de neutraliser la vieille haine issue du patrimoine chrétien pour inclure le juif banni à l'intérieur des frontières de l'identité nouvelle. La Constitution américaine, la Révolution française ou les lois fondamentales de la Grande-Bretagne constituaient un héritage relativement favorable et une assise stable pour le développement de tendances intégratrices qui réussirent, au terme d'un combat lent et prolongé, à acquérir un statut hégémonique dans les centres de pouvoir de la scène publique. C'est ainsi que les juifs de ces pays, et d'autres ayant adopté la même forme d'idéologie nationale, devinrent partie intégrante du corps de la nation.

Ce processus triomphant a cependant connu des soubresauts et des phases de recul. L'affaire Dreyfus, dans la France de 1894, constitue, en raison de son caractère dramatique, un bon exemple du processus non linéaire et incertain ayant caractérisé le développement de l'identité nationale moderne. L'éclatement d'un antisémitisme virulent qui excluait Dreyfus de l'ensemble du peuple « gallo-catholique » exprimait la tension entre des sensibilités opposées au sein de la société. L'officier juif appartenait-il à la nation française, ou bien était-il le représentant d'un peuple étranger venu de l'est, qui s'était secrètement infiltré à l'intérieur du corps de la nation ? La France n'était-elle pas tenue de rester fondamentalement chrétienne pour sauvegarder sa grandeur ? La véritable raison du soutien « antipatriotique » de Zola au capitaine juif « traître » ne résidait-elle pas dans son origine italienne ? Ces

interrogations et bien d'autres se profilèrent dans le cadre du paysage national français, et constituèrent une partie importante des éléments de la vibrante polémique qui anima la scène publique à la période de l'« Affaire ».

La vague d'antisémitisme fut finalement endiguée par les forces politiques et intellectuelles partisanes de la conception civique de la nation, et le militaire persécuté fut « réintégré » dans la nation française. Les tenants de l'identité nationale ethnoreligieuse n'avaient bien sûr pas disparu ; ils relevèrent la tête à l'époque de l'occupation nazie, et ils sont encore présents aujourd'hui. Cependant, la conception culturelle et inclusive de la nation s'est renforcée après l'«Affaire», et a continué, malgré la terrible « régression » de la Seconde Guerre mondiale, à se frayer un chemin tout au long du XX[e] siècle.

Des fluctuations semblables, avec leurs spécificités propres, se sont déroulées de façon moins dramatique et plus graduelle aux États-Unis (à l'époque du maccarthysme, par exemple), en Grande-Bretagne et dans la plupart des États-nations situés autour de l'océan Atlantique. L'antisémitisme, comme les autres formes de racisme, n'y a jamais été complètement enrayé, mais il a cessé d'y servir de point de repère signifiant dans le processus d'élaboration d'une supra-identité collective.

Dans les territoires situés entre l'Allemagne et la Russie et entre l'Autriche-Hongrie et la Pologne, en revanche, les idéologies ethnobiologiques et ethnoreligieuses, comme cela a été vu au premier chapitre, se sont imposées et ont déterminé pendant de nombreuses années le caractère de l'identité nationale. En raison de l'hégémonie de ces idéologies, nourries de la crainte et du rejet de l'autre, la loi de la haine antijuive s'y est maintenue pour constituer l'un des principaux critères de la « véritable » identité globale. Même si l'antisémitisme ne s'y manifestait pas toujours publiquement, et même si les conceptions étalées dans la presse écrite ou dans les manuels scolaires n'étaient pas toujours malveillantes, la judéophobie continua son travail de taupe, creusant ses galeries dans les foyers constitutifs de l'identité nationale.

Ce phénomène découlait en partie du fait que, dans ces régions aux cultures enchevêtrées et ramifiées, la définition de l'« entité nation » devait absolument recourir à des récits du « passé » montrant la filiation unique du groupe, et toute composante susceptible de menacer le mythe de l'origine fédérative suscitait le refus et l'angoisse. Des partisans de l'idée nationale parfaitement athées

eurent besoin de points de repère religieux traditionnels pour mieux s'autodéfinir, et, réciproquement, dans d'autres cas, des hommes d'Église vénérables acceptèrent le verdict du « sang » comme ligne de frontière identitaire et délimitante. En d'autres termes, tout comme la germanité, dans une phase spécifique de son développement, a eu besoin d'un bain d'« aryanité » pour se déterminer, de même la « polanité » a fait appel au catholicisme pour renforcer sa vision de l'identité nationale, et la « russité » au panslavisme orthodoxe.

A la différence du mouvement de réforme religieux juif ou des groupes d'intellectuels libéraux et socialistes qui aspirèrent à s'intégrer aux cultures nationales en formation dans les pays où ils résidaient, le sionisme puisa à pleines mains dans les idéologies nationales dominantes pour insérer certains de leurs éléments dans son propre programme. Ainsi retrouva-t-on dans les thématiques du sionisme des traces du « volkisme » allemand, ainsi qu'un dispositif rhétorique qui rappelait les mécanismes discursifs et séparatistes du romantisme national polonais. Il ne s'agissait pas, cependant, d'un pur phénomène de reproduction dans lequel l'opprimé souffrant acquérait certains traits de l'oppresseur souriant.

Contrairement aux partisans de la conception du monde semi-nationale et laïque du « Bund » (grand mouvement juif de gauche qui préconisait l'autonomie culturelle du « peuple yiddish », sans référence à la notion de souveraineté nationale pour l'ensemble des juifs du monde), les intellectuels sionistes, de même que les autres adeptes de la conception nationale dans la région, eurent besoin, afin de s'autodéfinir, d'adhérer à une identité ethnoreligieuse ou biologique. Pour rassembler et relier entre elles des communautés juives principalement composées d'une population devenue non croyante et dont les langues et les coutumes laïques étaient polyphoniques et différaient selon les lieux, il était impossible de se fonder sur des modèles de comportement puisés dans un présent vivant et populaire pour en tirer, comme le Bund avait tenté de le faire, une culture moderne homogène. Il fallait au contraire rayer d'un trait les distances ethnographiques existantes, oublier les histoires spécifiques et se tourner résolument vers l'arrière, vers une Antiquité mythologique et religieuse.

L'analyse, au fil des précédents chapitres, s'est employée à le démontrer : l'« histoire choisie » ne concordait qu'en apparence avec l'imaginaire religieux, car le monothéisme juif ne connaissait pas la notion de temps historique et évolutif. Cette histoire n'était

pas non plus vraiment laïque, puisqu'elle nécessitait sans cesse le support de la vieille croyance eschatologique pour ériger l'édifice de la nouvelle identité collective. Il faut se souvenir que le sionisme s'est chargé d'une mission presque impossible : fondre en un *ethnos* unique et unifié une myriade d'unités « ethniques », de groupes culturels et linguistiques d'origines diverses et variées. Ainsi s'explique son adoption de la Bible comme un véritable livre de la « mémoire ». Pour assouvir la soif d'une origine unifiée du « peuple », les historiens partisans de l'idée nationale empruntèrent la vieille idée «judéo-chrétienne» présentant le judaïsme sous les traits d'une diaspora éternelle, sans lui appliquer le filtre de la critique. Afin de répondre à leur objectif, ils « oublièrent » même et firent oublier les conversions massives qui ont caractérisé les débuts du judaïsme, grâce auxquelles la « religion de Moïse » s'est renforcée sur les plans à la fois démographique et intellectuel.

Le judaïsme a donc cessé, aux yeux du sionisme, d'être une culture religieuse riche et variée, pour devenir, comme nous l'avons vu, un peuple circonscrit, aux frontières déterminées, comme le *Volk* allemand ou le *naro'd* polonais et russe, mais possédant une caractéristique exceptionnelle : celle de constituer un peuple nomade sans aucun lien d'appartenance avec les territoires dans lesquels il réside. En ce sens, le sionisme est, d'une certaine façon, une représentation en creux du phénomène de la haine des juifs qui accompagna la cristallisation des entités nationales d'Europe centrale et orientale. Dans cette image « en négatif» se retrouvent une compréhension des sensibilités nationales de la région et, grâce à la proximité, la capacité de saisir les dangers qu'elles recèlent.

Le sionisme a donc eu raison dans son diagnostic de base, et, comme nous l'avons vu, il a également pu adopter ainsi toute une gamme d'éléments idéologiques puisés dans la texture nationale qui se tissait autour de lui. En même temps, il prit à la tradition religieuse juive son aspect le plus orgueilleux et le plus refermé sur soi-même. La proclamation divine : « C'est un peuple qui a sa demeure à part, et qui ne fait point partie des nations» (Nombres 23, 9), destinée à édifier une communauté monothéiste élue et sanctifiée au sein du monde antique, fut traduite en une philosophie d'action laïque séparatiste. Le sionisme fut, dès ses débuts, un mouvement national ethnocentriste qui délimita parfaitement le peuple historique conçu dans son imaginaire et exclut

toute possibilité d'intégration civique volontaire à la nation qu'il entreprit d'élaborer dans son programme. Le fait de quitter le « peuple » était également considéré comme un péché irréparable : l'« assimilation » devint aux yeux du sionisme une catastrophe, un danger existentiel qu'il fallait éviter à tout prix.

Il n'est donc pas étonnant que, pour renforcer une identité juive laïque fragile, il n'ait pas suffi d'écrire l'histoire des juifs, qui était, comme on l'a vu, trop hétérogène sur le plan culturel et plutôt discontinue sur le plan chronologique. Le sionisme dut se nourrir d'une science supplémentaire : la biologie, mobilisée pour renforcer le concept de l'« antique nation juive ».

Sionisme et hérédité

Au deuxième chapitre, nous avons présenté Heinrich Graetz comme le père de l'historiographie ethnonationale. Celui-ci adopta les hypothèses d'historiens allemands sur l'idée d'une nation née au début des temps, dotée d'une essence immuable et progressant sur les chemins de l'histoire. Sa « spiritualité » à outrance l'éloigna toutefois des interprétations trop matérialistes de l'histoire, tandis que son ami Moses Hess, qui fut, à bien des égards, le premier penseur national juif à s'éloigner de la tradition par ses hypothèses, eut besoin, pour rêver le peuple « éternel », de se fonder largement sur la notion de « race ». Hess avait été imprégné de l'état d'esprit « scientifique » de son époque, en particulier de l'anthropologie physique, dont l'influence se reflète dans sa nouvelle théorie identitaire. S'il fut le premier à adopter cette démarche dans l'élaboration de l'idée nationale juive, il ne fut pas le dernier à s'en satisfaire.

Trente-cinq ans après la publication de son essai *Rome et Jérusalem* en 1862, l'Europe comptait déjà davantage de sionistes, et beaucoup plus d'antisémites. La « science » raciste, qui, à l'ère de l'impérialisme de la fin du XIXe siècle, se développa dans tous les laboratoires d'Europe, pénétra les territoires de l'identité nationale ethnocentriste jusque sur la scène publique, et imprégna profondément le tissu idéologique des nouveaux mouvements politiques, dont le jeune sionisme faisait partie.

La conception de la nation comme entité « ethnique » était commune, à des degrés divers, à toutes les branches du mouvement sioniste, et la nouvelle « science » biologique y connut donc

un grand succès. L'hérédité constituait, dans une large mesure, une des justifications de la revendication sur la Palestine, cette Judée antique que les sionistes avaient cessé de considérer seulement comme un centre sacré d'où viendrait le salut. Dès lors, par une audacieuse transformation paradigmatique, elle deviendrait la patrie nationale de tous les juifs du monde. Le mythe historique fut donc également à l'origine de l'adoption d'une idéologie « scientifique » appropriée : si les juifs de l'époque moderne n'étaient pas les descendants directs des premiers exilés, comment légitimer leur installation sur une Terre sainte censée être le « pays exclusif d'Israël » ? La promesse divine n'était pas suffisante pour les défenseurs laïques de l'idée nationale, en révolte contre la tradition de passivité laissant un Dieu tout-puissant diriger l'histoire. Et, si la justice ne résidait pas dans une métaphysique religieuse, elle se trouvait forcément cachée, même partiellement, dans la biologie.

Nathan Birnbaum, que l'on peut, dans une large mesure, définir comme le premier intellectuel sioniste (il fut l'inventeur du concept de « sionisme » dès 1891), prolongea la pensée de Moses Hess : « Seules les sciences naturelles peuvent expliquer la spécificité intellectuelle et affective d'un peuple particulier. "La race est tout", a dit l'un de nos grands coreligionnaires, lord Beaconsfield [Benjamin Disraeli], la spécificité du peuple se trouve dans celle de la race. Les différences de races sont à l'origine de la multiplicité des variétés nationales. C'est en raison de l'opposition entre les races que l'Allemand ou le Slave pensent et sentent différemment du Juif. Ainsi s'explique également le fait que l'Allemand ait créé la *Chanson des Nibelungen,* alors que le Juif a engendré la Bible[1]. »

Seule la biologie, et non pas la langue ni la culture, peut, selon lui, expliquer la formation des nations ; on ne pourrait, sans elle, comprendre l'origine de l'existence d'une nation juive dont les membres sont mêlés à des cultures populaires variées et parlent des langues différentes. Les tribus et les nations existent « parce que la nature a développé diverses races humaines, et continue de le faire, comme elle a créé des saisons et des climats différents[2] ».

1. Cité *in* « Nationalisme et langage », un article datant de 1886 publié dans le livre de Joachim Doron, *La Pensée sioniste de Nathan Birnbaum* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1988, p. 177.
2. *Ibid.,* p. 63.

En 1899, lorsque parut la célèbre œuvre raciste de Houston Stewart Chamberlain, *La Genèse du XIXe siècle,* Birnbaum l'accueillit avec indulgence, ne se démarquant que de l'approche antisémite du penseur britannique. Les juifs n'étaient pas une «race de bâtards », comme le prétendait Chamberlain, ils avaient au contraire préservé leur continuité héréditaire en pratiquant uniquement le mariage intracommunautaire, et ils faisaient, de plus, partie intégrante de la race blanche.

Bien que les théories de Birnbaum soient importantes pour comprendre les débuts du développement de l'idée nationale juive, il n'est pas nécessaire de s'y étendre. On lui doit, il est vrai, l'invention du terme « sioniste », mais il ne fit pas partie des principaux théoriciens de la nouvelle doctrine nationale, qu'il abandonna finalement pour devenir un religieux orthodoxe.

Le véritable fondateur du mouvement sioniste, Theodor Herzl, hésita, lui, à trancher la question de l'homogénéité de l'origine des juifs, sans y parvenir définitivement. On trouve parfois dans ses écrits des observations qui dénotent une conception typiquement ethnocentriste, alors que cette impression est démentie ailleurs. On rencontre plusieurs fois le concept de « race » dans *L'État des Juifs,* mais il apparaît comme un synonyme de peuple, un emploi courant à l'époque et dénué de connotations biologiques distinctes.

Après un dîner à Londres avec l'écrivain juif britannique Israël Zangwill, qui rejoignit plus tard le mouvement sioniste, Theodor Herzl s'offusqua, dans son journal, du fait que son hôte, connu pour sa laideur, considérât que tous deux avaient la même origine : « Il s'entêta sur l'aspect de la race, que je ne peux accepter ; il suffit de nous regarder tous les deux. Je me contente de dire ceci : nous constituons une entité historique, une nation de composants anthropologiques différents. Ce point est suffisant pour former un État juif. Aucune nation ne présente une unité de race[1]. » Herzl n'était pas un grand théoricien, et les questions « scientifiques » ne le préoccupaient pas au-delà des besoins de son action politique immédiate. Il voulait atteindre son but sans s'embarrasser d'une recherche historique trop approfondie ni se surcharger d'arguments biologiques.

1. Le dirigeant sioniste nota ces propos le 21 novembre 1895. Voir Theodor Herzl, *L'Affaire des Juifs. Livres de journal* (en hébreu), tome I, Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1998, p. 258.

Ce fut Max Nordau, son homme de confiance et bras droit, qui donna le ton à l'ensemble des premiers Congrès sionistes et introduisit dans la conception nationale juive une dimension idéologique plus significative. Cet essayiste talentueux était plus connu que Herzl sur la scène intellectuelle de la « fin de siècle ». Auteur de l'ouvrage populaire *Entartung (Dégénération),* Nordau était l'un des esprits conservateurs les plus célèbres de son époque, de ceux qui cherchaient à prévenir le monde contre les dangers de l'art moderne, de l'homosexualité et des maladies mentales, tous facteurs d'une détérioration physique de la race.

Sa rencontre avec Herzl fit de lui un sioniste enthousiaste. Mais il s'inquiétait déjà depuis longtemps de la situation physique et mentale des juifs. Il avait, significativement, changé son « nom juif», Meir Simcha Sûdfeld (champ du Sud), pour le patronyme européen affecté de Nordau (clairière du Nord). Comme Herzl, il était né à Budapest, et, comme le grand visionnaire de l'État juif, il aspirait ardemment à devenir un Allemand à part entière. Le virulent antisémitisme des années 1880 et 1890 coupa court au processus d'intégration du juif « oriental » dans la nation allemande, et, à l'image d'autres coreligionnaires dont l'insertion personnelle fut perturbée, il choisit la voie de l'identification collective moderne, c'est-à-dire le sionisme. Nordau ne voyait pas les choses ainsi : pour lui, la haine du juif n'avait rien créé, elle n'avait fait que réveiller la conscience endormie de la race existante et lui rendre le sentiment de sa spécificité. L'échec de sa « germanisation » le conduisit à adopter une conception séparatiste juive, de même que la conclusion suivante : il est impossible de changer sa race d'origine, on ne peut que l'améliorer.

Selon ce dirigeant sioniste, les juifs constituaient clairement un peuple à l'origine biologique homogène. Il n'hésita pas à parler des « liens du sang existant entre les membres de la famille israélite[1] », se demandant cependant si les juifs étaient depuis le début de petite taille, ou si c'étaient leurs conditions d'existence qui les avaient à ce point affaiblis et atrophiés. Le sionisme, qui proposait de revenir au travail de la terre tout en privilégiant la gymnastique et l'éducation physique à l'air libre de la patrie ancestrale, ouvrait des perspectives enthousiasmantes pour le progrès de la race. Le célèbre discours de Nordau lors du deuxième Congrès sioniste,

1. Max Nordau, «Histoire des fils d'Israël» (1901), *Écrits sionistes* (en hébreu), II, Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1960, p. 47.

dans lequel il mentionna pour la première fois le « judaïsme perdu de la musculature » *Muskuljudentum,* exprimait cet énorme désir d'un peuple-race fort[1]. «Dans aucune race ni aucun peuple la gymnastique ne remplit de rôle éducatif aussi important qu'elle doit le faire parmi nous, les Juifs. Elle doit nous redresser tant sur le plan corporel que mental[2]. » Pour que le sang antique se renouvelle, les juifs avaient besoin d'un sol, et seul le sionisme était capable de réaliser cette vision.

Si Nordau ne put devenir un « véritable » Allemand, il fut en revanche un « volkiste » sioniste original. Le romantisme essentialiste qui s'était développé dans les diverses branches de la culture allemande fut ainsi intégré au cœur du projet idéologique qui entreprit de guider le nouveau mouvement national.

Nordau fut, dans une certaine mesure, un volkiste hésitant. Martin Buber, qui occupa pendant plusieurs années le poste de rédacteur en chef de *Die Welt (Le Mondé),* le principal journal du mouvement sioniste, fut, lui, un volkiste audacieux et cohérent. Philosophe de l'existentialisme religieux, reconnu plus tard comme un homme de paix - il milita en faveur d'un État juif et arabe en Palestine -, Buber entama son parcours idéologique comme l'un des principaux contributeurs à la représentation du peuple juif comme « communauté de sang » *Blutsgemeinschaft.* Pour lui, se représenter la nation consistait à se figurer la chaîne biologique des générations ancestrales jusqu'au présent, et à ressentir la communauté de sang à travers un passé sans fin. Avec un flou kabbalistique notable, il affirma :

« [...] Le sang est une force qui constitue nos racines et nous vivifie, [...] les couches les plus profondes de notre être sont déterminées par lui, [...] notre pensée, notre volonté lui doivent leur plus intime coloration. [...] Le monde environnant est le monde des empreintes et des influences, alors que le sang est le domaine de la substance impressionnable et influençable, qui les absorbe et les assimile toutes en une forme qui lui est propre. [...] Au premier stade, le peuple représentait pour lui le monde extérieur ; maintenant il représente l'âme. Il est pour lui cette communauté d'hommes qui ont été, sont et seront cette communauté de dispa-

1. Nordau, « Discours prononcé au deuxième Congrès » (1901), *Écrits sionistes,* I, *op. cit.* p. 117. L'opéra *Tannhäuser* de Richard Wagner fut joué juste avant son discours d'ouverture.

2. « Le judaïsme des muscles », *ibid.,* p. 187.

rus, de vivants et d'individus encore à naître, qui tous ensemble constituent une unité. [...] Et si la substance peut encore devenir une réalité pour le juif, cela est dû au fait que l'origine ne signifie pas seulement une simple connexion avec un passé révolu, mais qu'elle a déposé en nous quelque chose qui ne nous quitte à aucune des heures de notre vie, qui en détermine chaque tonalité et chaque nuance, et marque de son empreinte tout ce que nous faisons et qui nous advient : le sang, le plus profond et le plus puissant substrat de l'âme[1]. »

Chez ce penseur charismatique qui entraîna de nombreux jeunes intellectuels juifs d'Europe de l'Est, une mystique néoromantique de l'hérédité et de la terre se trouve à la base de l'idée nationale spirituelle. Hans Kohn, déjà cité au premier chapitre, fit partie du groupe de ses disciples à Prague, le cercle Bar Kokhba. Futur historien, premier à avoir tenté d'élaborer une conceptualisation critique de la question de la nation organique, Hans Kohn connaissait bien son sujet ; la recherche d'une identité nationale héréditaire constitua le premier jalon de sa biographie intellectuelle.

Si Buber fut toujours un sioniste prudent et modéré, chez qui l'humanisme religieux eut finalement raison de l'« appel ethnique du sang », Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky, dirigeant de la droite révisionniste, fut toujours attiré par une soif de puissance, et il abhorra toute concession ou tout compromis. Mais, au-delà de cette différence déterminante, ces deux personnalités sionistes si opposées sur le plan politique se rejoignaient sur une hypothèse de base idéologique commune : le judaïsme est porteur d'un sang particulier qui le différencie des autres groupes humains. Le père spirituel de la droite sioniste depuis les années 1930 jusqu'à nos jours n'hésita pas à trancher : « [...] Il est clair que ce n'est pas dans l'éducation de l'homme qu'il faut chercher l'origine du sentiment national, mais dans quelque chose qui la précède. Dans quoi ? J'ai longuement médité cette question, et y ai répondu : dans le sang. Et je persiste dans cette opinion. Le sentiment de l'identité nationale réside dans le "sang" de l'homme, dans son type physique et racial, et là seulement. [...] Le type physique du peuple reflète sa structure mentale de façon encore plus totale et parfaite que l'état d'esprit individuel. [...] C'est pourquoi nous ne croyons pas en

1. Martin Buber, « Le judaïsme et les Juifs » (1909), in *Judaïsme,* Paris, Verdier, 1982, p. 12-14. Buber lui-même a plus tard tenté, sans grand succès, de se dédouaner de l'accusation d'être un volkiste.

l'assimilation spirituelle. Il est physiquement impossible qu'un Juif, né de plusieurs générations de parents de sang juif pur de tout mélange, s'adapte à l'état d'esprit d'un Allemand ou d'un Français, tout comme il est impossible pour un Nègre de cesser d'être nègre[1]. »

Pour Jabotinsky, la formation des nations se fait sur la base des groupes raciaux (que l'on appellerait aujourd'hui des « ethnies »), et l'origine biologique constitue le psychisme (la « mentalité » dans la langue actuelle) des peuples. Dans la mesure où les juifs ne possèdent ni histoire ni langue communes, ni territoire où ils auraient vécu ensemble durant des siècles et sur lequel une culture ethnographique unifiée aurait pu se cristalliser, Jabotinsky arriva à une conclusion logique : « Une terre naturelle, une langue, une religion, une histoire communes, tout cela ne constitue pas l'essence même de la nation, mais sa simple description [...]. L'essence de la nation, l'alpha et l'oméga de son caractère distinctif, réside dans son apanage physique spécifique, dans la formule de sa composition raciale. [...] En dernière analyse, lorsque l'écorce formée par l'histoire, le climat, l'environnement naturel et les influences extérieures s'écale, la "nation" se réduit à son noyau racial[2]. »

Jabotinsky a toujours considéré la « race » comme un concept scientifique. Pour lui, même s'il n'y avait pas de races pures, il existait cependant une « charpente raciale », et il était persuadé qu'à l'avenir on pourrait, au moyen d'examens du sang et des sécrétions glandulaires, classifier les unités de cette structure, comme la « race italienne », la « race polonaise » et évidemment la « race juive ». Pour comprendre véritablement les juifs et leur comportement dans l'histoire, il fallait étudier leur origine et, plus encore, préserver leur spécificité. Continuer à résider au sein des autres peuples tout en étant privé de la carapace protectrice de la religion pouvait entraîner leur décomposition et leur disparition ; il était donc nécessaire de les regrouper le plus rapidement possible dans un État qui soit le leur. Il est vrai que l'on retrouve également chez Jabotinsky un point de vue libéral et même une conception universaliste surprenante (moins surprenante, cepen-

1. Ze'ev Jabotinsky, « Lettre sur l'autonomisme », in *Écrits choisis. Exil et assimilation* (en hébreu), Tel-Aviv, Zalman Shazar, 1936, p. 143-144.

2. Tiré du manuscrit de Jabotinsky cité dans le livre de Shimoni, *The Zionist Ideology, op. cit.,* p. 240.

dant, si l'on considère qu'il a été éduqué en Italie et non en Allemagne), mais, en dépit de ces aspects, toute sa pensée historique est axée autour de la croyance en la continuité de l'existence physico-biologique d'un peuple juif tout entier issu d'une source « ethnique » et territoriale unique et censé y retourner au plus tôt.

Malgré l'impression qui peut se dégager de la lecture de l'historiographie israélienne, il apparaît que la droite sioniste n'avait pas le monopole de la conception essentialiste de la nation : le penseur marxiste Ber Borokhov s'est également référé à la biologie, et le sionisme socialiste partagea avec la droite les mêmes mécanismes conceptuels, en les enrobant, certes, d'une rhétorique universaliste d'un autre type.

Ainsi qu'on l'a vu au troisième chapitre, Borokhov considérait les fellahs palestiniens comme une partie intégrante de la race juive, facilement incorporable à l'édifice socialiste-sioniste. Ses disciples ainsi que les futurs fondateurs de l'État d'Israël, David Ben Gourion et Yitzhak Ben Zvi, partagèrent ce point de vue jusqu'à la révolte arabe de 1929. Les habitants autochtones étant les descendants de l'antique peuple juif, il fallait accepter leur retour, au même titre que celui de tout juif dans le monde, dans le corps de la nation parallèlement à leur processus de laïcisation. La gauche sioniste n'aurait pas envisagé un seul instant d'incorporer des paysans musulmans au sein du peuple juif si leur origine biologique avait été, à Dieu ne plaise, différente. Celle-ci « devint» effectivement autre avec une rapidité surprenante, juste après les « pogroms de 1929 » à Hébron.

L'année 1929, année fatale, bouleversa l'univers conceptuel politique d'un autre sioniste « de gauche ». Cette année-là, Arthur Ruppin commença à s'éloigner de l'« Alliance de la paix », mouvement intellectuel qui avait pour objectif de parvenir à un compromis avec la population arabe, en acceptant de renoncer à l'exigence de la constitution d'une majorité juive souveraine en Palestine. Il était convaincu - à juste titre, il faut l'admettre - que le conflit national-colonial était inévitable, et il devint dès lors un sioniste sans inhibition.

Ruppin fut une personnalité particulièrement fascinante de l'histoire du sionisme. Comme Hans Kohn, il commença son parcours au sein du mouvement national juif dans la petite et nouvelle « communauté de sang » du cercle de Bar Kokhba, à Prague. Il avait déjà participé auparavant, en 1900, à un concours de rédaction en Allemagne portant sur la question : « Qu'est-ce que la

théorie évolutionniste peut nous apprendre sur les événements de politique intérieure et sur la législation politique ? » Le premier prix fut accordé à Wilhelm Schallmayer, l'un des inventeurs de la théorie de l'eugénisme, consacré par les nazis après sa mort. Ruppin reçut le deuxième prix de consolation pour son travail sur le « darwinisme scientifique et social », thème qui devint son sujet de doctorat en 1902.

Ruppin fut toute sa vie un darwinien convaincu. Dès le début de son parcours sioniste, il supposa que l'idée de nation juive était fondée, avant tout, sur l'entité biologique. À ce stade, il était clair pour lui que les juifs ne constituaient pas une « race pure », puisqu'ils avaient dû absorber des éléments étrangers au cours de leurs pérégrinations dans le monde, mais, malgré cela, ils formaient selon lui une entité héréditaire qui seule donnait un sens à leur revendication nationale :

«Mais cette importante ressemblance avec les peuples asiatiques, dont ils ont été séparés pendant deux mille ans, prouve que les Juifs n'ont pas changé, et que ceux d'aujourd'hui appartiennent à ce même peuple qui combattit victorieusement sous le roi David, se repentit de ses méfaits sous Esdras et Jérémie, mourut en luttant pour la liberté sous Bar Kokhba, et fut le vecteur principal du commerce entre l'Europe et l'Orient au début du Moyen Âge [...]. Donc, non seulement les Juifs ont préservé leurs grandes qualités naturelles raciales, mais celles-ci se sont de plus renforcées au travers d'un long processus de sélection. Les terribles conditions dans lesquelles ils vécurent lors de ces cinq cents dernières années ont exigé d'eux de mener une lutte amère pour la vie à laquelle seuls les plus intelligents et les plus forts ont survécu [...]. En conséquence, les Juifs d'aujourd'hui représentent d'une certaine façon un type humain d'une valeur particulière. Certes, d'autres nations leur sont supérieures sur de nombreux points, mais, sur le plan des dons intellectuels, les Juifs ne peuvent guère être dépassés par aucune d'entre elles[1]. »

Tous les juifs du monde ont-ils des caractéristiques intellectuelles exceptionnelles ? Le jeune Ruppin supposait que non, et il trouva donc nécessaire d'insister, dans une note, sur le fait suivant : « C'est peut-être en raison de ce sévère processus de sélection que les Ashkénazes sont aujourd'hui supérieurs, sur le plan

1. Arthur Ruppin, *The Jews of To-Day,* Londres, Bell and Sons, 1913, p. 216-217.

de l'action, de l'intelligence et des capacités scientifiques, aux Sépharades et aux Juifs des pays arabes, en dépit de leurs origines ancestrales communes[1]. » Le dirigeant sioniste hésitait donc quant à savoir si la venue en Israël des juifs du Yémen, du Maroc et du Caucase aurait une influence positive : « Mais le statut spirituel et intellectuel de ces Juifs est si bas qu'une immigration *en masse* diminuerait le niveau culturel général des Juifs de Palestine et serait mauvais à de nombreux points de vue[2]. »

Ce profond européocentrisme était plus fort que la conception de la race juive, et cet orientalisme simpliste jouissait d'une grande popularité au sein de l'ensemble des cercles sionistes. Si, donc, l'immigration des juifs orientaux était sujette à caution, les juifs « ashkénazes » se devaient, quant à eux, de revenir rapidement vers leur patrie afin de se préserver et de protéger les restes de leur spécificité raciale. Pour Ruppin comme pour d'autres partisans de la nation, l'assimilation au sein des non-juifs était beaucoup plus dangereuse pour l'existence du peuple que l'antisémitisme : « Il est certain, quoi qu'il en soit, que le caractère de la race se perd par les mariages intercommunautaires, et que les descendants d'une union mixte ne posséderont probablement pas d'aptitudes remarquables[3]. » Ces derniers seront, par conséquent, susceptibles d'anéantir définitivement l'« ethnie » juive. Ce fut également Ruppin qui exprima, en 1932, une opinion répandue que l'on n'avait cependant pas coutume d'afficher ouvertement : « Je pense que le sionisme est moins que jamais justifiable maintenant, si ce n'est par le fait que les Juifs appartiennent par la race aux peuples du Proche-Orient. Je rassemble actuellement des matériaux pour un livre sur les Juifs, qui sera fondé sur le problème de la race. J'ai l'intention d'y inclure des illustrations montrant les anciens peuples de l'Orient aux côtés de la population contemporaine, et de décrire les types qui prédominaient et prévalent encore parmi les peuples vivant en Syrie et en Asie Mineure. Je souhaite démontrer que ces mêmes caractéristiques existent toujours parmi les Juifs d'aujourd'hui[4]. »

1. *Ibid.,* p. 217.
2. *Ibid.,* p. 294. En même temps, il était souhaité que les juifs des pays arabes émigrent en Israël, en nombre limité, parce qu'ils savaient se suffire de peu et pouvaient remplacer les ouvriers arabes.
3. *Ibid,* p. 227.
4. Alex Bein (dir.) *Arthur Ruppin. Memoirs, Diaries, Letters,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971, p. 205.

En 1930, la première édition de *La Sociologie des Juifs* parut simultanément en hébreu et en allemand. L'époque, le début des années 1930, et le lieu de la publication, Berlin et Tel-Aviv, se retrouvaient dans la rhétorique de base de l'essai. Les premiers chapitres portaient les titres « La composition raciale des Juifs sur la terre d'Israël » et « Histoire de la race des Juifs hors de la terre d'Israël ». L'auteur reconnaissait dans la préface que la théorie de l'origine juive le préoccupait depuis des décennies, et qu'elle n'avait en fait pas évolué à ses yeux au fil des ans. Bien qu'une quantité non négligeable de sang étranger eût continué de s'infiltrer au sein du peuple juif, le fondateur de la sociologie à l'université hébraïque de Jérusalem croyait encore que « la majorité des Juifs [étaient restés] semblables dans leur composition raciale à leurs antiques ancêtres de la terre d'Israël[1] ».

A la fin du premier volume figurent de nombreuses photographies de portraits «juifs » typiques, renforçant sur le plan visuel les thèses centrales de l'auteur sur le mélange particulier de ressemblance et de variété entre les juifs des diverses communautés. Les traits du visage et les dimensions du crâne devaient prouver que les juifs provenaient tous de l'Asie antique. Mais le rapprochement racial avec l'Orient ne devait pas éveiller d'inquiétude : en effet, en raison de l'infériorité culturelle des autochtones de Palestine, il n'y avait aucun danger que les immigrants juifs ne les épousent.

Ruppin connaissait bien l'«Orient»; dès 1908, il avait été nommé directeur du Bureau palestinien au sein du Comité de direction restreint du mouvement sioniste, dont le rôle principal consistait à acquérir des terres. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il représenta pour la colonisation sioniste ce que Herzl fut pour le mouvement national organisé : on peut donc le considérer comme le père de la colonie de peuplement juif. Bien que seulement 10 pour cent du territoire de la Palestine mandataire aient été acquis jusqu'en 1948, c'est en grande partie à Ruppin que l'État d'Israël doit son infrastructure agro-économique. Il acheta de nombreux terrains dans tout le pays et fonda les principales

1. Arthur Ruppin, *La Structure sociale des Juifs,* tome I de *La Sociologie des Juifs* (en hébreu), Berlin/Tel-Aviv, Shtibel, 1930, p. 15 (2e édition publiée en 1934). Ruppin publia la même année un livre en français *(Les Juifs dans le monde moderne,* Paris, Payot, 1934), dans lequel le racisme est beaucoup moins évident.

institutions responsables de leur distribution. Il contribua également largement à ce que l'appropriation des terres soit réalisée en rupture totale avec le secteur agricole palestinien. La spécificité biologique devait trouver sa mise en œuvre dans le cadre d'une séparation « ethnique » systématique.

L'activité pratique de Ruppin n'interrompit pas totalement son travail théorique. En 1926, il fut chargé du cours de « sociologie juive » à l'université hébraïque de Jérusalem, et de cette date jusqu'à sa mort, en 1943, il consacra une grande partie de son temps à développer ses recherches démographiques sur la lutte darwinienne de la « race juive ». Tout aussi surprenant reste le fait que, jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale, Ruppin conserva des liens universitaires avec les cercles de la pensée eugéniste en Allemagne, où, comme l'on sait, elle connaissait un grand succès. La victoire du nazisme n'a, étonnamment, pas entièrement rompu ces liens. Après l'arrivée au pouvoir de Hitler, Arthur Ruppin rendit visite à Hans Günther, « pape » de la théorie de la race, qui rejoignit le parti nazi dès 1932, devint l'architecte de l'extermination des Tziganes et resta négationniste jusqu'à la fin de ses jours[1].

Cette étrange proximité avec le national-socialisme ne doit pas induire en erreur. Bien que l'alliance entre une doctrine nationale ethnocentriste et la science biologique se soit rapidement avérée monstrueuse dans la première moitié du XX[e] siècle, la plupart des sionistes ne pensaient pas en termes de pureté de sang et ne cherchaient pas véritablement à l'assainir. Chez eux, le projet d'exclusion systématique des « étrangers » n'est jamais apparu à l'ordre du jour, car il n'était pas particulièrement nécessaire. Ce d'autant moins que la religion juive traditionnelle, bien qu'elle ait cessé d'être une foi religieuse hégémonique, servait encore partiellement de référence pour la définition du juif. Les sionistes non croyants continuèrent d'utiliser le critère religieux de conversion, même s'ils ne s'en réjouissaient pas. Il faut également rappeler que, de

1. En 1933, Ruppin nota dans son journal : « À la suggestion du docteur Landauer, je me suis rendu à Iéna le 8-11 pour y rencontrer le professeur Günther, fondateur de la théorie de la race national-socialiste. La conversation a duré deux heures. Günther a été très amical. Il déclara n'avoir aucun droit d'auteur sur le concept d'aryanité et fut d'accord avec moi sur le fait que les Juifs n'étaient pas inférieurs, mais qu'ils étaient différents et qu'il fallait résoudre le problème avec décence. » Arthur Ruppin, *Chapitres de ma vie* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, p. 223. Voir également p. 181-182.

Hess à Buber, en passant par Nordau, un nombre non négligeable d'adeptes de la race épousèrent des non-juives, porteuses d'un « sang » étranger[1].

La biologie juive était principalement destinée à encourager la séparation d'avec les « autres », et pas réellement leur épuration du corps de la nation. C'est-à-dire qu'elle était censée servir un projet de communion nationale « ethnique », et pas de ségrégation raciste pure, et ce afin de préserver l'identité ancienne et d'acquérir la possession de l'ancienne patrie imaginaire. Ce fait mis à part, la plupart des sionistes partisans de la théorie du sang ont récusé la hiérarchie explicite et déterministe entre les « groupes de race » : la théorie des races supérieures et inférieures occupait une place relativement marginale dans leur idéologie. Cela ne signifie pas que l'on ne retrouve ni révérence au « gène juif » ni suffisance arrogante au sujet des qualités exceptionnelles des coreligionnaires (alliée parfois à des stéréotypes utilisés généralement par les antisémites). Tant qu'ils émanaient d'une minorité faible et persécutée, ces propos étaient considérés comme plus ridicules que menaçants, plus pitoyables que dangereux.

Il faut cependant savoir que la théorie juive du sang ne fut pas l'apanage des quelques cercles d'élite isolés cités ici. Elle était répandue au sein de l'ensemble des courants du mouvement sioniste et l'on retrouve son empreinte dans presque toutes ses publications ainsi que dans les discours prononcés lors de ses congrès et conférences. Les jeunes intellectuels de seconde ligne l'ont reproduite et diffusée parmi leurs militants et leurs adeptes. Elle devint une sorte d'axiome à partir duquel on pensait, imaginait et rêvait l'antique peuple juif[2].

1. Dans une lettre adressée à Herzl et datée du 22 janvier 1898, Nordau écrivait : « Ma femme est chrétienne et protestante et, selon mon éducation, je m'oppose évidemment à toute coercition en question de sentiments, et je préfère dans ce cas l'humain au national. Mais aujourd'hui, je suis de l'avis qu'il faut donner priorité au national, et je considère que les mariages mixtes ne sont pas du tout souhaitables. Si j'avais connu ma femme aujourd'hui, si je l'avais connue durant les dix-huit derniers mois, j'aurais combattu de toutes mes forces tout penchant affectif à son égard, en me disant qu'en tant que Juif je ne peux me permettre de me laisser subjuguer par mes sentiments. [...] J'ai aimé ma femme bien avant de devenir sioniste et je ne me vois pas le droit de me séparer d'elle uniquement parce que sa race persécute notre race. » Shalom Schwartz, *Max Nordau dans ses lettres* (en hébreu), Jérusalem, Schwartz, 1944, p. 70.

2. Sur l'imprégnation des cercles sionistes par la théorie de la race juive, voir l'excellent article de Rina Rekem-Peled, « Le sionisme - reflet d'antisémi-

Parmi les adeptes de la conception héréditaire juive et de la théorie de l'eugénisme qui la complétait, on trouvait essentiellement des scientifiques et des médecins qui avaient rejoint le sionisme. Dans son audacieux essai *Le Sionisme et la biologie des Juifs,* Raphaël Falk relate leur histoire en détail[1]. Le docteur Aaron Sandler, l'un des dirigeants sionistes d'Allemagne, qui émigra en Palestine mandataire en 1934 et devint le médecin de l'université hébraïque de Jérusalem, savait pertinemment qu'il n'existait pas de race pure, mais il affirmait que les juifs s'étaient transformés en une entité raciale de fait. Le docteur Elias Auerbach, arrivé à Haïfa en 1905, était sûr, en revanche, que le peuple juif constituait depuis toujours une race pure et que les juifs n'avaient pas épousé de « gentils » depuis l'époque de Titus. Le docteur Aaron Benyamin, qui devint après son immigration le médecin du célèbre lycée Gymnasia Herzlia, continuait de mesurer et de peser ses élèves dans le but d'étayer les principes de la sélection naturelle. Le docteur Mordehai Brochov, qui vécut également en Palestine mandataire, émit en 1922 l'hypothèse selon laquelle, « dans la guerre des peuples, dans la guerre secrète "culturelle" entre les peuples, est gagnant celui qui se préoccupe du progrès de la race, de l'amélioration de la valeur biologique de ses descendants[2] ».

Le docteur Jacob Zess publia, juste au moment de la violente révolte arabe de 1929, un essai intitulé *L'Hygiène au corps et de l'esprit,* dans lequel il insistait sur le fait que « nous avons, davantage que les autres peuples, besoin de l'hygiène de la race ». Le docteur Joseph Meir, président de la caisse de maladie de l'Organisation des travailleurs (la Histadrout), puis premier directeur général du ministère de la Santé en Israël, écrivit de même, en

tisme : sur les rapports entre sionisme et antisémitisme dans l'Allemagne du II[e] Reich », *in* J. Borut et O. Heilbronner (dir.), *L'Antisémitisme allemand* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 2000, p. 133-156.

1. Voir Raphaël Falk, *Le Sionisme et la biologie des Juifs* (en hébreu), Tel-Aviv, Resling, 2006, p. 97-109. Ce livre est une véritable mine d'informations sur les scientifiques sionistes et israéliens et leur rapport aux questions de race et de génétique, même s'il souffre de quelques faiblesses conceptuelles, surtout dans ses conclusions. Sur les scientifiques en Grande-Bretagne et en Allemagne, sionistes et non sionistes, désespérément partis à la découverte d'une race juive, consulter le livre de John M. Efron, *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe,* New Haven, Yale University Press, 1994.

2. Cité *in* Falk, *Le Sionisme et la biologie des Juifs, op. cit.,* p. 147.

1934, dans le guide des instructions pour les membres de la caisse, que « l'eugénisme en général et la prévention de la transmission des maladies héréditaires en particulier ont pour nous une valeur encore plus importante que pour les autres peuples[1] ! ».

Le célèbre médecin biologiste Redcliffe Nathan Salaman alla plus loin encore dans cette voie. Ce sioniste britannique, qui a largement contribué à l'organisation de la faculté des sciences de la vie de l'université hébraïque de Jérusalem, membre de son conseil d'administration, fut également l'un des premiers à tenter d'appliquer à la génétique des hypothèses relevant du domaine de l'anthropologie physique, science plus jeune qui connaîtrait par la suite un brillant avenir. Il est symbolique que son article « L'hérédité des Juifs » ait été publié dans le premier numéro de la revue pionnière *Journal of Genetics,* en 1911. A partir de cette date, Salaman défendit la thèse selon laquelle, même si les juifs ne constituent pas une race pure, ils forment cependant une entité biologique compacte. Non seulement le juif est reconnaissable par la forme de son crâne, les traits de son visage et ses dimensions corporelles, mais il existe également un allèle juif responsable de cette apparence extérieure particulière[2]. Bien sûr, il y a des différences entre les Ashkénazes, clairs, et les Sépharades, basanés, mais la raison de ce contraste est simple : les seconds se sont davantage mélangés à leurs voisins. Le teint particulièrement clair des Ashkénazes trouve son origine chez les anciens Philistins qui se sont mêlés à la nation juive dans l'Antiquité. Ces conquérants européens au crâne allongé devinrent partie intégrante des Hébreux, d'où la carnation laiteuse de ces derniers. La raison, par exemple, pour laquelle les Yéménites juifs sont obéissants et de petite taille est qu'« ils ne sont pas juifs. Ils sont noirs, à la tête allongée, hybrides avec des Arabes [...]. Le vrai Juif est l'Ashkénaze européen, et je prends son parti face à tous les autres[3] [...] ».

Salaman fut plus un « eugénéticien » qu'un généticien. Le sionisme était pour lui une entreprise typiquement eugéniste, susceptible de conduire à l'amélioration de la race juive. Les jeunes juifs de la Palestine mandataire lui semblaient plus forts et plus grands : « Une force, quelle qu'elle soit, a joué, provoquant la réapparition

1. *Ibid.,* p. 150.
2. *Ibid.,* 106-109. L'allèle est l'un des divers gènes entraînant une expres sion différente d'une caractéristique déterminée.
3. *Ibid.,* p. 129.

du type philistin sur la terre de Philistine. » La force mystérieuse est la sélection naturelle, qui a provoqué le renforcement croissant du gène philistin dans le patrimoine génétique des juifs. Un processus identique se produisit en Grande-Bretagne, et le visage des Anglo-Juifs, en particulier de ceux qui donnaient de l'argent pour l'entreprise sioniste, prit une expression hittite typique[1].

Si la théorie de l'eugénisme n'avait pas eu des conséquences si tragiques au XX[e] siècle, et si Salaman n'avait été qu'un personnage marginal du début de la cristallisation de la science juive en « Eretz Israël », on ne pourrait que sourire tristement de ces propos. Mais l'eugénisme fit l'objet de perversions idéologiques graves, et Salaman, semble-t-il, eut de trop nombreux héritiers dans les départements des sciences de la vie de l'« État du peuple juif».

A la lecture de l'énorme historiographie israélienne apparaît sans cesse une attitude apologétique, excusant la présence fréquente de la « biologie » dans le discours sioniste en Europe à la fin du XIX[e] siècle et dans la première partie du XX[e]. Et, en effet, dans de nombreuses revues scientifiques, tout comme dans les quotidiens et les hebdomadaires populaires, on trouve à cette époque quantité d'articles associant l'hérédité à la culture, et le sang à l'identité nationale. L'emploi du concept de « race » était, certes, un fait habituel chez les antisémites, mais on le retrouve également sous la plume et dans la bouche de journalistes respectables, ainsi que dans les cercles libéraux et socialistes. Les milieux sionistes qui ont été en contact avec les théories du sang et de la race, affirme-t-on, ne les ont pas vraiment prises au sérieux et ne pouvaient évidemment pas prévoir la terrible histoire à laquelle ces idées contribueraient par la suite ; mais cette explication historique «contextuelle» arrangeante est loin d'être exacte.

Même si l'interprétation du développement historique par le biais de la théorie de l'eugénisme biologique était largement répandue dans le public avant la Seconde Guerre mondiale, il ne faut pas oublier que de sérieuses critiques ont cependant été émises, remettant en cause l'anthropologie physique qui cataloguait les races et la théorie scientifique du sang qui la complétait. L'application simpliste des lois de la nature au monde social et

1. *Ibid.*, p. 141.

culturel eut tôt fait de susciter l'apparition de signaux d'alarme chez des penseurs et des scientifiques venus de divers horizons. Une partie des détracteurs de ces théories s'opposa même directement à l'idée d'une race juive, à laquelle antisémites comme sionistes commençaient à adhérer avec enthousiasme. Il est souhaitable de s'attarder sur deux exemples marquants, caractéristiques de chaque extrémité de l'éventail des sensibilités idéologiques de la fin du XIXe siècle et du début du XXe.

En 1883, Ernest Renan fut invité à donner une conférence devant le cercle parisien Saint-Simon, qui avait pour but de « maintenir et étendre l'influence de la France par la propagation de sa langue ». Il importe de rappeler que les écrits philologiques de jeunesse de Renan ont contribué, dans les décennies 1850 et 1860, à la cristallisation de l'orientalisme et du racisme « scientifique » dans l'ensemble de l'Europe. Diverses écoles du racisme ont puisé allègrement bon nombre d'idées reçues dans la classification des langues aryennes et sémites formulée par cet important penseur. Il semble que la montée de l'antisémitisme raciste du début des années 1880 ait motivé le choix du titre de sa conférence : *Le Judaïsme comme race et comme religion*[1].

Bien que la rhétorique de Renan fût encore imprégnée de son ancien lexique, qui incluait les concepts de « race » ou même de « sang », sa profonde compréhension de l'histoire le fit s'insurger avec obstination contre la terminologie dominante. Au terme d'une analyse empirique courte et précise, il rejoignait les positions de l'historien allemand Theodor Mommsen et attaquait les opinions communes qui imputaient aux juifs les caractéristiques d'une race ancienne et impénétrable ayant une origine unique.

Selon Renan, ce n'était pas le christianisme qui, le premier, avait appelé l'humanité tout entière à croire en un Dieu unique, mais bien le judaïsme, qui s'était lancé dans le grand périple de la conversion religieuse. A l'appui de sa thèse, Renan entreprit de brosser un tableau de la diffusion du phénomène de conversion aux époques hellénistique et romaine, jusqu'à la célèbre déclara-

1. Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion,* Paris, Calmann-Lévy, 1883. Cette conférence peut être considérée comme la suite directe de celle de l'année précédente, dans laquelle Renan définissait la nation en termes volontaristes. Voir à ce propos le premier chapitre du présent ouvrage. La conférence sur le judaïsme fut traduite en anglais et publiée dans *Contemporary Jewish Record,* VI, 4, 1943, p. 436-448.

tion de Dion Cassius, au début du IIIe siècle après J.-C, affirmant que le terme de «juif» n'était dorénavant plus applicable aux personnes originaires de Judée (voir le chapitre III). Les juifs avaient pour habitude de convertir leurs esclaves, et, dans le cadre des synagogues, ils persuadaient leurs voisins de se joindre à eux. La masse des croyants juifs en Italie, en Gaule et ailleurs était majoritairement composée d'indigènes qui s'étaient convertis[1]. Renan poursuivait par des récits sur la royauté d'Adiabène, sur les Falachas, et sur la conversion de masse sous le régime des Khazars.

A la fin de sa conférence, il insistait de nouveau sur le fait qu'il n'existait pas de race juive, ni d'apparence physique juive spécifique ; tout au plus trouverait-on divers types juifs résultant du repli sur soi, des mariages internes à la communauté et du séjour prolongé dans les ghettos. C'est l'isolement social qui avait formé le comportement et même dessiné la physionomie des juifs. La question du sang et de l'hérédité n'était donc pas du tout pertinente dans ce cadre. Le mode de vie social et même les professions particulières exercées par les juifs leur avaient en fait été imposés au Moyen Âge, et n'avaient pas été choisis par eux. Sur de nombreux plans, les juifs de France n'étaient pas différents des protestants. Les juifs étaient en majorité des « Gaulois convertis au judaïsme » dans l'Antiquité, devenus une minorité religieuse opprimée avant d'être libérés par la Révolution française, qui supprima définitivement les ghettos. Désormais, les croyants juifs faisaient partie de la culture nationale de la France, au sein de laquelle la question de la race n'avait aucune importance.

Cette contribution d'un des plus grands intellectuels français du moment - dans une certaine mesure le Sartre de son époque - renforça sans aucun doute largement l'idéologie du camp libéral démocratique, lequel viendrait plus tard à bout de la vague nationale ethnocentriste et antisémite qui submergerait la France lors de l'affaire Dreyfus.

Karl Kautsky allait tenir un rôle équivalent, mais dans un autre champ politique, national et culturel. Le « pape du marxisme » de la IIe Internationale socialiste, d'origine tchèque, fut un penseur méthodique, héritier du schéma idéologique de Marx et d'Engels dans l'Europe de la fin du XIXe siècle et du début du XXe. Malgré

1. Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion, op. cit.,* p. 22.

l'antisémitisme présent au sein des partis ouvriers organisés, le mouvement lui-même prit ses distances par rapport au racisme, et Kautsky en fut l'un des principaux maîtres à penser, le guidant à travers l'imbroglio de la modernisation idéologique. En 1914, à la veille de la guerre, Kautsky décida de se confronter à l'un des thèmes brûlants de la culture allemande. Son livre *Judaïsme et race,* traduit en anglais en 1926 sous le titre *Les Juifs sont-ils une race ?,* tentait d'élucider une question autour de laquelle le débat s'envenimait de plus en plus[1].

Contrairement à Marx, Kautsky n'avait pas d'idées préconçues sur le judaïsme ni sur les juifs, mais, comme son devancier, il recourait à une approche matérialiste de l'histoire. Il refusait donc d'appliquer les théories évolutionnistes darwiniennes aux relations humaines, bien qu'il les acceptât par ailleurs. À la différence des autres créatures vivantes, l'homme ne se contente pas, pour survivre, de s'adapter à son environnement, il l'aménage conformément à ses besoins. Le travail humain engendre une « évolution » d'une autre sorte par laquelle l'homme change nécessairement, c'est-à-dire que l'individu se transforme au cours du processus par lequel il agit sur son milieu.

Pour Kautsky, le problème réside dans le fait que la plupart des théories scientifiques de l'ère du capitalisme sont utilisées pour justifier la reproduction de l'hégémonie des classes dominantes et leur exploitation des classes dominées. Les nouvelles conceptions des races humaines emboîtent le pas à l'expansion colonialiste et sont destinées en particulier à légitimer la force brutale des puissances ; si c'est la nature et non pas l'histoire sociale qui crée les maîtres et les esclaves, pourquoi s'en plaindre ? En Allemagne, l'idéologie raciste fut également appliquée à l'explication des rapports de force en Europe même : les blonds descendants des Teutons sont doués de toutes les qualités, alors que les Latins, héritiers des peuplades brunes qui se sont révoltées pendant la Révolution française, sont dépourvus de forces créatrices fertiles. Une lutte éternelle se déroule entre ces deux races, mais, aux yeux de ces

1. Karl Kautsky, *Are the Jews a Race ?,* New York, Jonathan Cape, 1926. Les citations sont tirées du site Internet : www.marxists.org/archive/kautsky/1914/jewsrace/index.htm, sur lequel le livre apparaît en entier. Il faut pourtant signaler que, bien que quelques-uns des écrits de Kautsky aient été retranscrits en hébreu, personne n'a estimé nécessaire de traduire ce livre.

nouveaux scientifiques racistes, rien n'est pire ni plus dangereux que le juif, considéré comme un élément étranger et étrange.

Il est facile de reconnaître l'apparence du juif, affirment les anthropologues : le crâne, le nez, les cheveux, les yeux des membres de cette race errante et dangereuse sont spécifiques. Au contraire, répond Kautsky, d'après des statistiques significatives, ces signes physiques d'identification sont variables et diffèrent d'un endroit à l'autre, et il est absolument impossible de s'en servir pour déterminer l'appartenance d'un individu à la religion mosaïque. Par exemple, les juifs du Caucase ont un crâne court (ils sont brachiocéphales) ; ceux d'Afrique du Nord et des pays arabes, une tête longue (ils sont dolichocéphales) ; et, chez la plupart de ceux d'Europe, la boîte crânienne est de forme variable et de dimensions moyennes. Les juifs ressemblent physiquement beaucoup plus aux populations au sein desquelles ils vivent qu'à leurs coreligionnaires des autres communautés. Il en va de même pour leurs comportements physiques, leurs gestes et ce que l'on définit comme l'ensemble des caractéristiques mentales.

S'il existe une spécificité au sein de groupes juifs particuliers, elle provient de l'histoire et non de la biologie. Les fonctions économiques qui ont été imposées aux israélites ont occasionné le développement d'une sous-culture spécifique et des caractéristiques linguistiques correspondantes. Toutefois, la modernisation atténue peu à peu le séparatisme juif traditionnel et intègre ses membres dans les nouvelles cultures nationales. Si les arguments antisémites sont dénués de tout fondement scientifique, il en va de même de l'idéologie sioniste, qui les rejoint par des raisonnements semblables. Kautsky était conscient de la souffrance des juifs d'Europe de l'Est, et en particulier des persécutions infligées par le régime tsariste. En tant que socialiste, il ne voyait qu'une seule solution possible au problème de l'antisémitisme : la marche vers un nouveau monde égalitaire dans lequel les problèmes nationaux se résoudraient et la question des races disparaîtrait totalement de l'ordre du jour politique.

Il est intéressant de noter que, dans son développement contre la conception raciale du judaïsme, Kautsky s'est inspiré, notamment, de deux anthropologues américains d'origine juive qui tentèrent de se confronter à la fois à la popularité de la « biologisation » de l'histoire humaine et à la racialisation du statut du juif. Franz Boas, en qui l'on peut voir le père de l'anthropologie américaine, et le démographe Maurice Fishberg publièrent

en 1911 deux œuvres importantes, chacun dans son domaine : *L'Esprit de l'homme primitif,* de Boas, cherchait à dénouer les liens spéculatifs entre l'origine raciale et la culture, et *Les Juifs. Étude sur la race et l'environnement,* de Fishberg, tentaient, au moyen d'une démarche empirique, de prouver que la structure physique des juifs n'était uniforme sur aucun plan[1]. On a souvent écrit que l'œuvre de Boas a contribué de façon décisive à faire sortir l'anthropologie américaine de l'imbroglio biologique darwinien du XIX[e] siècle dans lequel elle s'était embourbée. Ce n'est pas un hasard si l'édition allemande de son livre fut brûlée en 1933 par des étudiants nazis[2].

L'essai de Fishberg suscita moins d'échos, mais il contribua notablement à la remise en cause des positions racistes antijuives. Son étude reposait sur un examen morphologique de trois mille immigrants à New York et fut complétée par des observations originales attirant l'attention sur la grande disparité qui caractérisait l'histoire des juifs. Avec une logique tranchante, Fishberg conclut son vaste travail en affirmant qu'il était totalement injustifié de parler d'une unité ethnique chez les juifs modernes, ou d'une race juive, tout comme il était impossible de faire allusion à une cohésion ethnique chez les chrétiens, les musulmans, ou bien à une race unitarienne, presbytérienne ou méthodiste.

La poupée « scientifique » et le bossu raciste

Le livre de Fishberg n'a jamais été traduit en hébreu. De même, les trois études qui ont poursuivi sa tradition scientifique n'ont jamais attiré l'attention en Israël. L'essai d'Harry Shapiro, *Le Peuple juif Histoire biologique,* publié en 1960, l'œuvre volumineuse de Raphaël et Jennifer Patai de 1975, *Le Mythe de la race juive,* ainsi que le subtil ouvrage d'Alain Corcos de 2005, *Le*

1. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man,* New York, The Free Press, 1965. La première édition de ce livre, considéré comme un classique, parut en 1911. L'ouvrage de Maurice Fishberg eut droit lui aussi à une nouvelle édition : *The Jews. A Study of Race and Environment,* Whitefish, Kessinger Publishing, 2007.

2. Au sujet de Boas, voir le livre de Vernon Williams Jr., *Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries,* Lexington, University Press of Kentucky, 1996.

Mythe de la race juive. Le point de vue d'un biologiste, n'ont pas eu davantage droit à une version hébraïque, et les thèses qu'ils présentent n'ont fait l'objet d'aucun débat dans le monde culturel et scientifique israélien[1]. Il semble que l'infrastructure «scientifique » mise en place par Ruppin et Salaman dans la Jérusalem des années 1930 et 1940 ait freiné efficacement la pénétration en Israël d'une littérature anthropologique et génétique mettant en doute l'existence même d'un peuple-race juif et s'opposant par là aux mécanismes de production idéologique de l'entreprise sioniste.

Après la Seconde Guerre mondiale, il était devenu plus difficile d'utiliser des termes comme « race » ou « sang ». Depuis la publication en 1950 de la célèbre déclaration, sous l'égide de l'UNESCO, de scientifiques éminents désavouant complètement le lien entre culture nationale et biologie, et affirmant que l'idée de race relève plus d'un mythe social que d'un fait scientifique, les chercheurs s'abstiennent d'utiliser ces termes[2]. Ce refus général et consensuel n'a cependant pas arrêté les scientifiques israéliens, ni remis en cause la profonde croyance sioniste dans l'origine unique du peuple errant. Bien que la « race juive » ait disparu de la rhétorique universitaire courante, un nouveau domaine scientifique a fait son apparition sous le nom respectable de «recherche sur l'origine des communautés juives ». Dans le jargon journalistique populaire, il fut tout simplement surnommé la « recherche du gène juif ».

L'État d'Israël, qui commençait à regrouper une partie des populations originaires des communautés juives de toute l'Europe, puis de nombreux juifs du monde musulman, s'est trouvé confronté dans ses premières années au problème urgent de la cristallisation d'une nation et d'un peuple nouveaux. Comme nous l'avons rappelé dans les précédents chapitres, les intellectuels juifs immigrés en Palestine mandataire, dont l'entreprise d'éducation a contribué à la création de l'État, ont tenu le rôle principal dans cette élaboration culturelle. De la Bible au Palmach (unité de

1. Harry L. Shapiro, *The Jewish People. A Biological History,* Paris, UNESCO, 1960 ; Raphael Patai et Jennifer Patai, *The Myth of the Jewish Race,* Detroit, Wayne State University Press, 1989; Alain F. Corcos, *The Myth of the Jewish Race. A Biologist's Point of View,* Bethlehem, Lehigh University Press, 2005.

2. *Le Racisme devant la science,* Paris, UNESCO/Gallimard, 1960.

combat dans l'armée de la population juive de Palestine mandataire), l'histoire « organique » du « peuple juif » a été diffusée et enseignée à tous les niveaux du système d'éducation étatique. La pédagogie sioniste a moulé des générations d'élèves qui ont cru en toute naïveté à la spécificité de leur « ethnie » nationale. Cependant, à l'ère du positivisme scientifique, l'idéologie nationale avait besoin d'un nouvel étayage, plus légitime que celui fourni par les ressources evanescentes des sciences humaines : les laboratoires de biologie furent donc appelés à la rescousse, mais ils répondirent d'abord de façon relativement réservée.

Dans un doctorat mené dans le cadre de l'université de Tel-Aviv, Nurit Kirsh a analysé les débuts de la recherche génétique en Israël[1]. Ses conclusions sont catégoriques : la génétique, comme l'archéologie dans les années 1950 en Israël, était une science biaisée entièrement dépendante d'une conception historique nationale qui s'efforçait de trouver une homogénéité biologique au sein des juifs dans le monde. Les généticiens avaient intériorisé le mythe sioniste et, par un processus semi-conscient, cherchaient à lui adapter les résultats de leurs recherches. Pour Kirsh, la différence importante entre les anthropologues engagés de la période antérieure à la fondation de l'État et les nouveaux scientifiques israéliens du jeune État nouvellement créé résidait dans le fait que la génétique possédait un moindre poids spécifique sur la scène publique nationale. Les conclusions des recherches, publiées, malgré leur charge idéologique tendancieuse, dans les meilleures revues scientifiques internationales, n'ont presque pas eu d'échos dans la presse ni dans les autres médias hébraïques. Cela signifie que leur fonction pédagogique dans le système d'éducation générale israélien a été marginale.

Il est possible que, dans les années 1950 et au début des années 1960, la jeune génétique israélienne hésitante n'ait servi qu'au sein d'une élite professionnelle restreinte. La tentative pour fonder la spécificité du judaïsme sur un modèle d'empreinte digitale, par exemple, ou encore la recherche des maladies caractéristiques de l'ensemble des juifs n'ont pas particulièrement réussi. Il s'est révélé que les juifs n'avaient pas les empreintes digitales uniformes caractéristiques des antiques « assassins de Dieu », et que

1. Voir Nurit Kirsh, « Population genetics in Israel in the 1950's : The unconscious internalization of ideology », *ISIS. Journal of the History of Science,* 94, 2003, p. 631-655.

les maladies répandues dans les communautés juives d'Europe centrale (la maladie de Tay-Sachs, par exemple) ne ressemblaient pas, malheureusement pour les sionistes, aux maladies des juifs d'Irak ou du Yémen (comme le favisme, maladie provoquée par la consommation des fèves). Cependant, la précieuse matière biomédicale et génétique recueillie dans les laboratoires israéliens a ultérieurement alimenté une publication collective plus respectable.

En 1978, *La Génétique des Juifs,* œuvre rédigée par une équipe de chercheurs sous la direction d'Arthur Mourant, fut publiée aux prestigieuses éditions d'Oxford[1]. Ce Britannique érudit, scientifique enthousiaste, s'était intéressé au judaïsme en suivant les traces de son maître à penser, lui-même membre d'une secte dont les adeptes croyaient que tous les Britanniques étaient les descendants des dix tribus disparues. Il fut persuadé pendant une importante partie de sa vie que lui-même et tous ses proches étaient d'authentiques juifs. Lorsque l'armée britannique conquit la Palestine, Mourant fut certain qu'il s'agissait du début de la rédemption. Des années plus tard, il entreprit de rechercher l'origine biologique commune des « vrais » juifs, adaptant dans ce but l'anthropologie génétique au récit biblique. Comme l'a dit le généticien israélien Raphaël Falk, tout le travail du chercheur britannique a consisté à « tirer d'abord les flèches, et à placer les cibles en fonction d'elles[2] ». D'après Mourant et ses collègues, par-delà les différences importantes entre les « Ashkénazes » et les « Sépharades », tous les fils d'Israël possédaient nécessairement une seule et même origine. En étudiant la fréquence des alleles A et B dans des communautés distinctes, il s'efforça de prouver que les gènes des juifs de régions différentes se ressemblaient davantage entre eux qu'ils ne ressemblaient à ceux de leurs voisins. Lorsque les résultats génétiques ne correspondaient pas exactement au but idéologique recherché, Mourant continuait sa recherche jusqu'à l'obtention d'autres résultats.

Bien que la théorie de Mourant fut approximative et dénuée de fondement (l'application même au domaine de la science génétique des catégories générales « Ashkénazes » et « Sépharades », liées à la diversité des rituels religieux, n'est pas pertinente), elle

1. Arthur E. Mourant *et al., The Genetics of the Jews,* Oxford, Oxford University Press, 1978.
2. Falk, *Le Sionisme et la biologie des Juifs, op. cit.,* p. 175.

fournit une légitimation et donna un élan à la recherche du gène spécifique des juifs dans les facultés des sciences de la vie des universités israéliennes. Au fur et à mesure que s'éloignait la Seconde Guerre mondiale, les inhibitions s'assouplissaient. La domination israélienne sur une population non juive en croissance permanente depuis 1967 stimula encore le besoin national profond de déterminer une identité ethnobiologique. En 1980, Bat-Sheva Bonné-Tamir, de l'école de médecine de l'université de Tel-Aviv, publia un article intitulé « Un nouveau regard sur la génétique des Juifs », dans lequel elle n'hésitait pas à s'enorgueillir de l'originalité vivifiante du renouveau de la recherche sur les gènes juifs. Elle commençait son texte par cette déclaration : «Dans les années 1970, de nombreux travaux nouveaux traitant de questions telles que : "Quelle est l'origine du peuple juif?" et "Existe-t-il une race juive ?" furent publiés dans le domaine de l'anthropologie génétique des Juifs[1]. »

Les études datant d'avant 1970 étaient, de son point de vue, trop antiraciales et insistaient délibérément sur les différences génétiques entre les communautés juives. Les travaux récents, reposant sur des développements considérables dans ce domaine, mettaient, eux, en relief la ressemblance génétique essentielle entre les différentes communautés et l'importance minime de la contribution des « étrangers » au patrimoine des gènes caractéristiques des juifs : « L'une des découvertes les plus marquantes de ces recherches réside dans la proximité génétique entre les Juifs d'Afrique du Nord et d'Irak et les Ashkénazes. Dans la plupart des cas, ils constituent un seul bloc, alors que les non-Juifs (Arabes, Arméniens, Samaritains et Européens) en sont éloignés de façon significative[2]. » La scientifique affirmait, bien sûr, que son intention n'était absolument pas de rechercher une race juive mais au contraire l'hétérogénéité des signes caractéristiques des juifs selon les groupes sanguins. Aussi fut-elle plutôt « surprise » par ces

1. Bat-Sheva Bonné-Tamir, «Un nouveau regard sur la génétique des Juifs » (en hébreu), *Science,* XXIV, 4-5, 1980, p. 181-186. Voir aussi la thèse plus prudente qu'elle présente dans son article : Bonné-Tamir *et al,* « Analysis of genetic data on Jewish populations. I. Historical background, demographic features, genetic markers », *American Journal of Human Genetics,* XXXI, 3, 1979, p. 324-340.

2. Bonné-Tamir, « Un nouveau regard sur la génétique des Juifs », art. cité, p. 185.

nouveaux résultats, renforçant les thèses de la dispersion et du nomadisme des juifs de l'Antiquité à nos jours ; la biologie venait enfin confirmer l'histoire.

L'idée sioniste d'un peuple-race juif prit la forme d'une science de la nature reposant sur des bases solides et fiables, et une nouvelle discipline vit le jour : la «génétique des Juifs», pour laquelle rien ne pouvait, en effet, posséder plus de poids qu'une publication dans des revues anglo-saxonnes réputées. Malgré le mélange permanent entre la mythologie historique et des hypothèses sociologiques, d'une part, et des découvertes génétiques ténues et plutôt douteuses, d'autre part, l'accès à la science canonique occidentale, surtout américaine, s'ouvrit aux entreprenants chercheurs israéliens. Israël, en dépit de ses ressources limitées dans le domaine de la recherche universitaire, devint l'un des premiers pays du monde pour la « recherche sur l'origine des populations». En 1981, il fut même choisi pour accueillir le sixième congrès international sur l'hérédité humaine, dont le professeur Bat-Sheva Bonné-Tamir fut désigné comme secrétaire. À partir de cette date, la recherche israélienne eut droit à un financement généreux provenant de fonds gouvernementaux et privés, et les découvertes scientifiques ne cessèrent de se multiplier. Pendant les vingt années suivantes, l'intérêt pour la génétique juive s'étendit à l'université hébraïque de Jérusalem, à l'institut Weizman de Rehovot et au Technion de Haïfa. Non moins important : les résultats de ces recherches parvinrent jusque sur la scène publique, où ils obtinrent un écho retentissant, à la différence de ce qui s'était passé dans les années 1950. Vers la fin du XX[e] siècle, l'Israélien moyen savait qu'il appartenait à un groupe génétique unifié dont l'origine ancienne était, plus ou moins, homogène.

Au mois de novembre 2000 parut dans le grand quotidien israélien *Haaretz* un compte rendu éclairant sur une étude réalisée par le professeur Ariela Oppenheim, en collaboration avec un groupe de collègues de l'université hébraïque de Jérusalem. Les résultats de ce travail furent eux-mêmes publiés le même mois dans un numéro de la revue scientifique des éditions allemandes Springer, *Human Genetics*[1]. La raison de l'intérêt médiatique particulier

1. Tamara Traubman, « Les Juifs et les Palestiniens d'Israël et des territoires ont des ancêtres communs », *Haaretz,* 12 novembre 2000, et A. Oppenheim *et al,* « High-resolution Y chromosome haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs reveal geographic substructure and substantial overlap with haplotypes of Jews », *Human Genetics,* 107, 2000, p. 630-641.

porté à cette étude était que l'équipe de chercheurs avait découvert une parenté étonnante entre les types de mutation du chromosome Y mâle chez les Israéliens juifs, « ashkénazes » et « sépharades », et chez les « Arabes israéliens » et les Palestiniens. La conclusion était que deux tiers des Palestiniens et environ la même proportion de juifs possédaient trois ancêtres qui vécurent il y a huit mille ans. Le tableau qui se dégageait de l'ensemble de l'article scientifique était, à vrai dire, un peu plus « complexe », et beaucoup plus déconcertant : les mutations du chromosome Y montraient également que les « Juifs » ressemblaient aux « Arabes libanais » plus qu'aux «Tchécoslovaques», mais que quelques «Ashkénazes », contrairement aux « Sépharades », étaient plus proches des « Gallois » que des « Arabes ».

Ce travail fut rédigé et mis en forme à la période des accords d'Oslo, avant que n'éclate la seconde Intifada, mais il ne fut malheureusement publié qu'après le début de la révolte. La « donnée génétique » selon laquelle les Israéliens juifs et les Palestiniens possédaient des ancêtres communs n'a certes pas transformé le conflit armé en « guerre de fratrie », mais elle a renforcé indirectement l'hypothèse « scientifique », aux racines déjà anciennes, qui situait avec certitude l'origine des juifs au Moyen-Orient.

Le déroulement de 1'« escapade biologique » de cette équipe de scientifiques illustre le degré de sérieux et de pondération avec lequel est menée la recherche sur l'ADN «juif» en Israël. Un peu plus de un an après cette première importante découverte, un nouveau « scoop » retentissant parut en première page du journal *Haaretz* : il n'y avait aucune ressemblance génétique entre les Israéliens juifs et les Palestiniens, contrairement à l'affirmation établie dans l'étude citée précédemment. Les chercheurs avaient dû admettre que leur précédente tentative n'était pas suffisamment fondée et que leurs conclusions avaient été trop hâtives. Les juifs, au moins les hommes, étaient en fait proches non pas de leurs voisins palestiniens, mais plutôt des populations kurdes, physiquement éloignées. Il découlait de l'étude, publiée pour la première fois dans la revue *The American Society of Human Genetics,* que l'espiègle chromosome Y avait auparavant abusé ses analystes inexpérimentés Les lecteurs pouvaient, toutefois, se rassurer, car

1. Tamara Traubman, «Grande ressemblance génétique entre les Juifs et les Kurdes», *Haaretz,* 21 décembre 2001, et A. Oppenheim *et al,* «The Y chromosome pool of Jews as part of the genetic landscape of the Middle East », *The American Society of Human Genetics,* 69, 2001, p. 1095-1112. C'est l'occasion de rappeler que des mutations du chromosome Y ne peuvent pas rensei-

le nouveau tableau génétique montrait encore que les « Ashkénazes » et les « Sépharades » juifs étaient proches les uns des autres. Cette fois, ils ne ressemblaient pas aux Arabes locaux mais plutôt aux Arméniens, aux Turcs et, comme on l'a vu, surtout aux Kurdes. Il aurait évidemment été très exagéré de conclure, tout le monde en convenait, que la brutale Intifada avait indirectement contribué au progrès de la science génétique en Israël, mais, désormais, les « frères de sang » étaient de nouveau lointains et « étrangers ».

La journaliste de *Haaretz,* spécialiste des problèmes scientifiques et pour qui les juifs d'aujourd'hui étaient, bien évidemment, les descendants des anciens Hébreux, s'adressa immédiatement aux historiens spécialistes de la période antique afin qu'ils éclairent cette énigme préoccupante de l'origine mystérieuse. Aucun des éminents professeurs à qui elle fit appel ne put l'aider ; on n'avait jamais entendu parler de vague d'émigration, dans l'ancien temps, du nord du Croissant fertile vers Canaan (Abraham « monta vers la terre d'Israël » à partir du sud de l'Irak). La découverte renforçait-elle alors, à Dieu ne plaise, l'hypothèse selon laquelle les juifs venaient des Khazars et non directement de la semence de l'ancêtre estimé ? Au cours d'une conversation téléphonique transatlantique, le célèbre professeur Marc Feldman, de l'université Stanford, rassura la journaliste : il n'était absolument pas nécessaire d'en arriver à cette conclusion extrême. La mutation particulière du chromosome Y des Kurdes, des Turcs, des Arméniens et des Juifs se retrouvait chez d'autres peuples de la région du nord du Croissant fertile, et n'était pas particulière aux Khazars oubliés de Dieu et de l'histoire.

Il ne s'écoula pas un an avant que la question ne fasse à nouveau son apparition dans les pages de *Haaretz :* il était déjà parfaitement « clair » que l'origine des juifs masculins se trouvait au Moyen-Orient, mais du côté des femmes la recherche du gène juif était dans une impasse embarrassante[1]. Dans une nouvelle étude

gner sur les « ancêtres » d'une personne donnée mais peut-être, dans le meilleur des cas, sur la lignée « dynastique » d'un seul de ses pères, c'est-à-dire non pas sur l'arbre de son « hérédité » dans sa totalité mais uniquement sur une seule de ses branches.

1. Tamara Traubman, « Les hommes juifs de l'Antiquité ont leurs origines au Moyen-Orient ; les origines des femmes restent encore entourées de mystère », *Haaretz,* 16 mai 2002.

scientifique qui rassemblait des informations sur l'ADN mitochondrial, transmis uniquement par hérédité féminine, collecté au sein de neuf communautés juives, on avait découvert que l'origine des femmes supposées être juives d'après la loi religieuse ne se trouvait pas du tout au Moyen-Orient.

D'après ce résultat « alarmant », « chaque communauté comptait un petit nombre de mères fondatrices » entre lesquelles aucun lien n'a pu être établi : une explication lacunaire fut fournie, selon laquelle les juifs de sexe masculin étaient venus seuls du Moyen-Orient et avaient donc dû, en désespoir de cause, épouser des femmes indigènes, après, bien sûr, qu'elles se furent converties selon les lois.

Cette dernière conclusion sommaire ne satisfaisait pas les adeptes du gène juif, et la rédaction d'une thèse de doctorat fut donc entreprise dans le cadre du Technion de Haïfa, concluant que, malgré le scandaleux défaut de considération des femmes de l'ancien temps pour l'unification du peuple juif, environ 40 pour cent de l'ensemble des « Ashkénazes » vivant dans le monde étaient les descendants des « Quatre Mères » (comme dans la Bible). *Haaretz,* selon son habitude, veilla immédiatement à rapporter cette information fidèlement et en détail. Le quotidien *Maariv,* moins sérieux mais de plus grande diffusion, relata également que ces quatre grands-mères ancestrales étaient « nées en Eretz Israël il y a environ mille cinq cents ans, et que leurs familles étaient parties pour l'Italie avant de s'installer dans la région du Rhin et de la Champagne »[1].

Les conclusions rassurantes de la thèse de doctorat sur « l'ADN mitochondrial ashkénaze » écrite par Doron Behar furent également publiées dans l'*American Journal of Human Genetics*[2]. Le directeur de ce travail était Karl Skorecki, expert chevronné en génétique juive. Ce professeur religieux du département de médecine du Technion venu de l'université de Toronto était déjà connu pour avoir « découvert » l'extraordinaire « Sceau des prêtres ». Skorecki était bien sûr lui-même « Cohen », et, dans les années

1. Tamara Traubman, « 40 % des Juifs ashkénazes sont les descendants des Quatre Mères », *Haaretz,* 14 janvier 2006 ; Alex Doron, « 40 % des Juifs ashkénazes - descendants des Quatre Mères du VIe siècle », *Maariv,* 3 janvier 2006.

2. Doron M. Behar *et al,* « The matrilineal ancestry of Ashkenazi Jewry : Portrait of a recent founder event », *American Journal of Human Genetics,* 78, 2006, p. 487-497.

1990, à la suite d'un incident survenu dans la synagogue qu'il fréquentait au Canada, il entreprit de s'intéresser à sa « vénérable » origine. Il eut la chance que le rabbin Kleiman, qui non seulement était également « Cohen », mais dirigeait le Centre des Cohanim de Jérusalem, lui commandât une étude sur l'origine de tous les juifs portant de nos jours le nom de « Cohen »[1]. Le Centre des Cohanim est une institution qui milite pour la construction du Troisième Temple, en lieu et place de la mosquée d'Al-Aqsa, et prépare les personnes qui en assureront le service sacré. Ce centre possédait, semble-t-il, des sources de financement variées, permettant de mettre en œuvre l'étude souhaitée.

Cette histoire pourrait, à juste titre, passer pour une hallucination, mais dans la réalité « ethnique » de la fin du XX[e] siècle elle prit des allures scientifiques « fondées », éveillant un écho médiatique exceptionnel et gagnant l'attention d'un large public de convaincus en Israël et dans le monde juif. Les Cohanim, ancienne élite aristocratique transmise par la naissance, provenant de la semence d'Aaron, frère de Moïse, acquirent une popularité inattendue à l'ère de la génétique moléculaire. Des parties du gène nommées haplotypes - ensemble des différents allèles liés sur un même chromosome - se révélèrent spécifiques chez plus de 50 pour cent des personnes portant le nom de Cohen. Des scientifiques britanniques, italiens et israéliens participèrent à l'étude de Skorecki, dont les conclusions furent publiées dans la prestigieuse revue britannique *Nature*[2]. Cette recherche prouva sans aucun doute possible que la classe des prêtres juifs descendait bien d'un ancêtre commun ayant vécu il y a trois mille trois cents ans. La presse israélienne s'empressa de confirmer cette découverte, qui causa une grande joie génétique !

L'aspect le plus amusant de l'histoire du « gène des Cohanim » fut qu'il faillit même être un « gène non juif». L'appartenance au judaïsme est déterminée, on le sait, par la mère. Il n'était pas

1. Au début de son livre, le rabbin relate l'événement fondateur qui se produisit dans sa synagogue au Canada et qui incita le professeur Skorecki à s'intéresser aux caractères génétiques des prêtres du Temple, les Cohanim. Voir Yaakov Kleiman, *DNA and Tradition. The Genetic Link to the Ancient Hebrew,* Jérusalem / New York, Devora Publishing, 2004, p. 17. Skorecki écrivit l'introduction du livre et le déclara *masterful.*

2. K. Skorecki *et al.,* « Y chromosomes of Jewish priests », *Nature,* 385, 1997. Voir www.ftdna.com/nature97385.html.

aberrant de supposer qu'un nombre non négligeable de Cohanim non croyants dans le monde se soient mariés, depuis le XIXe siècle jusqu'à nos jours, avec des « non-juives », bien que la loi juive le leur interdît. Il est probable que de ces unions naquirent des enfants « non juifs », qui, d'après l'étude du professeur Skorecki, portent le « sceau génétique des Cohanim ». Mais depuis quand les scientifiques juifs sont-ils obligés de s'arrêter à des petits détails, d'autant plus que Dieu ne les habite plus vraiment ? La « science » juive pure est censée remplacer, à l'ère du rationalisme éclairé, l'antique foi israélite imprégnée de préjugés.

Tout comme les médias ravis ne prêtèrent pas attention au potentiel de « contradictions » que recelait la théorie du gène juif-cohen, personne ne s'étonna ni ne se demanda pourquoi on avait soudain réalisé une étude biologique coûteuse impliquant la recherche de l'origine héréditaire d'une généalogie aristocratique religieuse. De même, aucun journaliste ne se préoccupa de publier les découvertes du professeur Uzi Ritte, du département de génétique de l'université hébraïque, qui vérifia différemment les mêmes haplotypes des Cohanim du chromosome Y et n'y trouva aucune spécificité[1].

Le respect du public pour les sciences « dures » s'était de nouveau affirmé. Il est en effet difficile aux profanes de mettre en doute la fiabilité d'une information provenant du domaine d'une science considérée comme exacte. Comme dans le cas de l'anthropologie physique de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, qui déversa de douteuses découvertes scientifiques au sujet de la race sur une scène publique réceptive, la génétique moléculaire de la fin du XXe siècle et du début du XXIe alimenta de résultats partiels et de demi-vérités un forum médiatique avide d'identité. Il faut rappeler qu'aucune étude n'a jusqu'ici mis en lumière, sur la base d'un choix aléatoire d'éléments génétiques dont l'origine « ethnique » n'était pas connue d'avance, des caractéristiques uniformes s'appliquant spécifiquement à l'hérédité juive dans son ensemble. De façon générale, l'information sur le mode de sélec-

1. Falk, *Le Sionisme et la biologie des Juifs, op. cit.,* p. 189. Cf. également Avshalom Zoossmann-Diskin, « Are today's Jewish priests descended from the old ones ? », *Homo,* 51, 2-3, 2000, p. 156-162. Sur les procédures de travail des divers scientifiques, on peut lire l'article de John P.A. Ioannidis, « Why most published research findings are false », *PLoS Medicine,* http://medicine.plosjournals.org/perlserv/?request=get-document&doi=10.1371/journal.pmed.0020124

tion des éléments observés est ténue et de nature à éveiller des doutes importants. Ce d'autant plus que les conclusions précipitées sont toujours construites et renforcées au moyen d'une rhétorique historique dénuée de tout lien avec le laboratoire scientifique. En dernière analyse, en dépit de tous les efforts « scientifiques » et coûteux, on ne peut caractériser l'individu juif au moyen d'un critère biologique, quel qu'il soit.

Tout cela ne s'oppose pas à la possibilité d'une contribution de l'anthropologie génétique à des découvertes importantes pour l'histoire de l'humanité, en particulier dans le domaine de la prévention des maladies. Il est probable que les recherches sur l'ADN, champ scientifique relativement jeune, connaîtront un brillant avenir au cours des prochaines années. Mais, dans un pays où une « Juive » ou un « Juif » ne peuvent, d'après la loi, épouser un «non-Juif» ou une «non-Juive», on ne saurait considérer pour le moment la recherche de signes génétiques caractéristiques des membres du « peuple élu » comme une science suffisamment mûre et réfléchie. Cette « science », dans le contexte juif israélien, tout comme les recherches réalisées au service des racistes macédoniens, des membres des Phalanges libanaises, des Lapons du nord de la Scandinavie, etc.[1], ne peut être entièrement délivrée des anciens fantômes d'une conception raciste dangereuse.

En 1940, Walter Benjamin racontait l'histoire du célèbre automate (surnommé le Turc) qui jouait aux échecs et impressionnait toujours son public par l'exactitude de ses manœuvres. Sous la table se cachait un nain bossu qui dirigeait le jeu avec brio. Dans l'imagination fertile de Benjamin, l'automate représentait en quelque sorte la pensée matérialiste, et le nain caché la théologie : à l'ère du rationalisme moderne, la foi honteuse était aussi obligée de se cacher[2].

1. À propos des « gènes macédoniens », voir par exemple l'article d'Antonio Amaiz-Villena *et al,* « HLA genes in Macedonians and the Sub-Saharan origins of the Greeks », *Tissue Antigens,* 57, 2, 2001, p. 118-127, et, sur le « cas juif», voir l'article saisissant de Katya Gibel Azoulay, « Not a innocent pursuit : The politics of a "Jewish" genetic signature », *Developing World Bioethics,* III, 2, 2003, p. 119-126, ainsi qu'Avshalom Zoossmann-Diskin *et al,* « Protein electrophoretic markers in Israël : Compilation of data and genetic affinities », *Annals of Human Biology, 29, 2,* 2002, p. 142-175.

2. Walter Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», in *L'Homme, le langage et la culture,* Paris, Denoël, 1971, p. 183.

On peut appliquer cette comparaison à la culture de la science de la biologie en Israël, et à la scène publique où elle s'expose chaque jour : l'automate de la science génétique ne joue qu'en apparence sur l'échiquier. La vérité est que, dans les faits, le petit bossu, c'est-à-dire l'idée traditionnelle de la race, qui doit se cacher pour être en accord avec le discours « politiquement correct » universel, continue de diriger le spectacle amusant des chromosomes.

Dans un État qui se définit comme juif, mais dans lequel il n'existe aucun signe de reconnaissance culturel permettant de définir un mode de vie juif laïque universel, à l'exception des restes épars et laïcisés d'un folklore religieux, l'identité collective a encore besoin de la représentation floue et prometteuse d'une ancienne origine biologique commune. Derrière chacun des actes étatiques en matière de politique identitaire en Israël, on voit encore se profiler la longue ombre noire de l'idée d'un peuple-race éternel.

Bâtir un Etat « ethnique »

En 1947, l'Assemblée générale de l'ONU vota à la majorité des voix la création d'un « État juif» et d'un « État arabe » sur le territoire qui portait auparavant le nom de Palestine/Eretz Israël
Des milliers de déracinés sans abri erraient alors à travers toute l'Europe, et la petite colonie de peuplement sioniste établie dans le cadre du mandat britannique était censée les absorber. Les États-Unis, qui, jusqu'en 1924, avaient accueilli de nombreux juifs du peuple yiddish, refusaient désormais d'ouvrir leurs portes aux rescapés brisés par le grand massacre nazi ; les autres États développés firent de même. Il leur était finalement beaucoup plus facile de proposer aux rescapés une terre lointaine qui ne leur appartenait pas pour résoudre le dérangeant problème juif.

Ceux qui votèrent en faveur de la décision internationale ne furent pas particulièrement précis dans l'interprétation du terme « juif » et ne supputèrent pas les problèmes que cela poserait lors de l'édification du nouvel État. L'élite sioniste, qui aspirait à la

1. Voir la déclaration sur le site : www.knesset.gov.il/process/asp/event_frame.asp?id=l. Sur la naissance d'Israël, voir le livre d'Alain Gresh, *Israël, Palestine. Vérités sur un conflit,* Paris, Fayard, 2001, p. 85-108.

mise en œuvre de la souveraineté juive, tâtonnait dans le brouillard et ne savait pas encore définir clairement qui était juif et qui ne l'était pas. L'anthropologie physique et la génétique moléculaire qui lui succéda ne réussirent pas, comme on vient de le voir, à fournir un critère scientifique permettant d'analyser le caractère de l'origine d'un individu juif. Le nazisme - faut-il le rappeler ? - n'y était pas non plus parvenu. Malgré la théorie biologique de la race, pierre de touche de leur idéologie, les nazis durent finalement définir le juif d'après des documents bureaucratiques.

La première mission importante du futur État était d'éloigner, dans la mesure du possible, ceux qui, explicitement, ne se considéraient pas comme juifs. Le refus obstiné des États arabes d'accepter le partage de l'ONU et leur attaque conjointe contre le jeune État juif contribuèrent en fait à l'établissement de ce dernier : parmi les neuf cent mille Palestiniens qui étaient censés rester en Israël et dans les territoires supplémentaires qu'il s'adjoignit à la suite de sa victoire militaire, environ sept cent trente mille s'enfuirent ou furent expulsés, soit plus que l'ensemble de la population juive à cette même époque (six cent quarante mille personnes)[1]. Et, ce qui est beaucoup plus important pour l'histoire de la région, il fut possible, en raison du principe idéologique selon lequel « Eretz Israel » est la terre historique du « peuple juif», d'empêcher sans remords inutiles le retour de ces centaines de milliers de réfugiés dans leurs foyers et sur leurs terres après les combats.

Cette épuration partielle ne régla pas totalement les problèmes d'identité dans le nouvel État. Environ cent soixante-dix mille Arabes y demeuraient encore, et de nombreux déracinés étaient arrivés d'Europe avec leur conjoint non juif. La résolution de l'ONU de 1947 avait explicitement fixé que les minorités restantes auraient des droits civils dans chacun des deux États, le juif et l'arabe, condition de l'acceptation de ceux-ci au sein de l'organisation internationale. Israël dut donc accorder la citoyenneté aux habitants palestiniens restés à l'intérieur de ses frontières. Et, bien qu'il ait procédé à des expropriations gouvernementales sur plus de la moitié de leurs terres et imposé à la plupart d'entre eux un

1. Sur les origines du problème des réfugiés, voir le livre de Benny Morris *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ainsi que Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les Palestiniens (1947-1949),* Paris, L'Atelier, 2007, et Ilan Pappé, *Le Nettoyage ethnique de la Palestine,* Paris, Fayard, 2008.

régime militaire et des limitations sévères jusqu'en 1966, ces derniers sont cependant devenus citoyens sur le plan légal[1].

On retrouve cette dualité de valeurs dans la Déclaration d'indépendance, charte constitutive de l'État : d'une part, Israël devait respecter les exigences de l'ONU quant au caractère démocratique de l'État (Israël « assurera une complète égalité de droits sociaux et politiques à tous ses citoyens, sans distinction de croyance, de race ou de sexe ; il garantira la pleine liberté de conscience, de culte, d'éducation et de culture ») ; d'autre part, il devait correspondre à la vision sioniste qui avait amené à sa création (il était destiné à mettre en œuvre « le droit du peuple juif à la renaissance nationale dans son propre pays », c'est-à-dire à un « État juif en terre d'Israël »). Pourquoi une telle dualité ? C'est cette question qui doit maintenant être examinée.

Tout grand groupe humain qui se considère comme formant un « peuple », même s'il ne Fa jamais été et que tout son passé est le résultat d'une construction entièrement imaginaire, possède le droit à l'autodétermination nationale. En définitive, les combats pour l'indépendance politique ont formé des peuples beaucoup plus fréquemment que des « peuples » n'ont entrepris des luttes nationales. On sait que toute tentative pour refuser le droit à l'autodétermination à un groupe humain ne fait qu'exacerber son exigence de souveraineté et renforcer son sentiment d'identité collective. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'un groupe, quel qu'il soit, dès lors qu'il se considère comme un peuple, dispose du droit de déplacer une autre entité de sa terre pour mettre en œuvre son propre droit à l'autodétermination. C'est pourtant précisément ce qui s'est produit dans la Palestine mandataire pendant la première moitié du XXe siècle (en 1880, il y avait vingt-cinq mille juifs et trois cent mille Arabes, et en 1947 encore six cent cinquante mille juifs et un million trois cent mille Palestiniens). Néanmoins, il n'était pas inéluctable que les traits constitutifs caractéristiques du processus de colonisation sioniste, qui rassembla des juifs persécutés et victimes de discriminations pour aboutir à la création d'un État d'Israël indépendant, deviennent antidémocratiques avec le temps. On pouvait espérer qu'à terme la législa-

1. Sur la politique des terres en Israël, voir le livre d'Oren Yiftachel, *Ethnocracy. Land and Identity Politics in Israel/Palestine,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

tion appliquerait le principe d'égalité à tous les citoyens du pays, et pas uniquement aux « Juifs ».

Dans le premier chapitre de ce livre, nous avons constaté que non seulement il n'existe pas de contradiction immanente entre le principe national et la démocratie, mais qu'au contraire ils se complètent l'un l'autre. Il n'y a pas eu jusqu'à présent de démocratie moderne, c'est-à-dire d'État dans lequel la souveraineté est détenue par les citoyens, sans création d'un cadre national ou plurinational, quel qu'il soit. La puissance de l'identité nationale découle de la conscience du fait que tous les citoyens de l'État sont censés y être égaux. Il n'est pas aberrant de dire que les concepts de « démocratie » et d'« identité nationale » se recoupent généralement et englobent le même processus historique.

Le choix du nom officiel du nouvel État et la polémique qu'il a immédiatement déclenchée permettent de procéder à un premier décryptage de la « boîte noire » que constitue le processus de la renaissance juive. L'antique royaume d'Israël de la dynastie d'Omri ne bénéficiait pas, on le sait, d'une grande estime dans la tradition religieuse. C'est pourquoi l'appellation « État d'Israël » provoqua des hésitations : certains préféraient le nom d'« État de Judée », qui l'aurait positionné en héritier direct de la maison de David et du royaume des Hasmonéens ; d'autres prônaient celui d'« État de Sion », par fidélité au mouvement sioniste qui en était l'instigateur. Mais si le pays s'était appelé « Judée », tous les habitants auraient porté le nom de « Juifs », et si l'appellation de « Sion » avait été choisie, tous ses citoyens auraient été des « Sionistes ». Le premier cas de figure aurait porté préjudice à la définition religieuse des croyants juifs dans le monde, alors que les Arabes, en revanche, seraient devenus des citoyens juifs à part entière (comme Ber Borokhov et le jeune Ben Gourion l'avaient imaginé en leur temps). Dans le second cas de figure, le mouvement sioniste mondial aurait probablement été obligé de s'effacer devant la mise en œuvre de la souveraineté, et les habitants arabes auraient été désignés sur leur passeport comme des citoyens sionistes.

Il n'y avait donc pas le choix, et l'État reçut finalement le nom d'« Israël ». Depuis lors, tous ses citoyens, qu'ils soient ou non considérés comme juifs, sont devenus des Israéliens. On verra par la suite qu'Israël ne se contenta pas de l'existence d'une hégémonie juive, qui s'exprime à travers son drapeau, son hymne ou ses symboles étatiques. Il refusa, en raison de son caractère national

ethnocentrique, d'appartenir formellement et concrètement à tous ses citoyens. Édifié dès l'origine pour le « peuple juif», il s'obstine toujours à s'en déclarer la propriété exclusive, même si une grande partie de cette « ethnie » l'a refusé et rejette son droit à une telle forme d'autodétermination.

Par quoi l'« *ethnos* juif » se caractérise-t-il ? Nous avons étudié, tout au long de ces pages, les sources historiques possibles du judaïsme, ainsi que le processus de construction essentialiste du « peuple » à partir des reliquats et des souvenirs de ce judaïsme composite, dès la seconde moitié du XIX[e] siècle. Qui sont, dans ces conditions, les possesseurs légitimes de cet État juif « recréé » après des milliers d'années sur sa «terre exclusive d'Israël»? Tous ceux qui se considèrent comme juifs, ou bien tous ceux qui sont devenus citoyens israéliens ? Ce problème complexe constituera l'un des principaux axes autour desquels s'organisera la politique identitaire du pays.

Afin de bien comprendre cette politique, il importe d'examiner la période qui a immédiatement précédé la création de l'État. Dès 1947, il fut décidé dans la pratique que les juifs ne pourraient pas y épouser de non-juifs : le prétexte civique de cette ségrégation, dans une communauté au sein de laquelle la majorité était alors parfaitement laïque, était en apparence le désir de ne pas créer de fossé entre laïques et religieux. Dans la célèbre « lettre du statu quo » signée par des représentants du camp religieux national et par David Ben Gourion, président de l'Agence juive, ce dernier s'engagea, notamment, à laisser la juridiction matrimoniale du futur État aux mains du rabbinat[1]. Ce n'est pas non plus un hasard si Ben Gourion a également soutenu les cercles religieux qui s'opposaient obstinément à toute Constitution écrite.

En 1953, la promesse politique de ne pas instituer de mariage civil en Israël fut légitimée par la loi sur la juridiction des tribunaux rabbiniques, stipulant que les affaires matrimoniales des juifs en Israël seraient placées sous leur monopole exclusif et soumises à la « loi biblique ». Ainsi le sionisme socialiste alors au pouvoir commença-t-il à mobiliser les principes du rabbinat traditionnel comme alibi arrangeant en faveur de son imaginaire craintif,

1. Voir la lettre dans l'annexe de l'article de Menahem Friedman, « Présentation de l'histoire du statu quo : religion et État en Israël », *in* Varda Pilovski (dir.), *Le Passage du Yishuv à l'État, 1947-1949* (en hébreu), Haïfa, Mossad Herzl, 1990, p. 66-67.

tremblant devant le spectre de l'assimilation et des «mariages mixtes »[1].

Ce tut la première expression étatique de l'exploitation cynique de la religion juive dans la mise en œuvre des objectifs du sionisme. Contrairement à l'impression créée en Israël par nombre de chercheurs spécialistes des relations entre la religion et l'Etat, l'idéologie nationale juive ne s'est pas agenouillée, impuissante, face aux pressions d'un camp rabbinique dominateur et tenant d'une tradition théocratique encombrante. Malgré les tensions, l'incompréhension et les heurts entre les tendances laïque et religieuse au sein du mouvement sioniste, puis dans l'État d'Israël lui-même, il est clair, à bien y regarder, que le sionisme a eu en permanence besoin de la pression religieuse pour réaliser son entreprise, et qu'il l'a même souvent recherchée. Yeshayahou Leibowitz avait plus raison que d'autres lorsqu'il qualifiait Israël d'État laïque « publiquement reconnu » comme religieux. En raison de la difficulté d'établir une définition et de fixer les frontières précises d'une impossible identité juive laïque, celle-ci est condamnée à s'abandonner dans la « souffrance permanente » à la tradition rabbinique.

Il faut préciser que la culture laïque israélienne des années 1950 a commencé à se développer rapidement, à un rythme plutôt surprenant. Mais, bien qu'une partie de ses sources, comme les fêtes et les symboles, fût profondément implantée dans la tradition juive, cette nouvelle culture ne pouvait servir d'assise commune suffisamment solide au « peuple juif mondial ». En raison de son contenu spécifique (sa langue, sa musique, sa nourriture, et jusqu'à sa littérature, son art et son cinéma), cette culture commença à imprégner une nouvelle société, essentiellement différente, par ses signes de reconnaissance, de l'expérience quotidienne des juifs ou de leurs descendants de Londres, Paris, New York ou Moscou.

1. On retrouve aussi une séparation presque totale dans le système de l'Éducation nationale en Israël. Il n'existe pratiquement pas d'écoles où des enfants judéo-israéliens étudient avec des enfants palestino-israéliens. Les racines de la séparation ne se trouvent pas dans le souci d'autonomie et de conservation de la culture palestinienne. L'enseignement et les programmes d'études du secteur arabe dépendent entièrement du ministère de l'Education nationale en Israël. La ségrégation a aussi toujours été l'apanage du mouvement kibboutzique, le joyau de la couronne du socialisme israélien ; les Arabes n'ont jamais été acceptés dans les *kibboutzim,* de même qu'ils n'ont jamais été intégrés dans d'autres structures sociales des communautés juives.

Les membres du « peuple juif » dans le monde ne parlent, ne lisent ni n'écrivent l'hébreu, ne sont pas au contact des paysages urbains ou champêtres d'Israël, ne vivent pas directement les ruptures, les tragédies et les joies de la société israélienne ; ils ne savent pas même applaudir sur ses terrains de football, récriminer contre les impôts ni railler les dirigeants politiques qui ne font que décevoir le « peuple d'Israël ». Le rapport à la jeune culture israélienne développé dans l'idéologie sioniste était donc ambigu : celle-ci était un rejeton à la fois aimé et admiré, mais pas entièrement légitime ; un bâtard qu'il fallait élever mais dont on n'avait pas vraiment observé les traits particuliers, fascinants bien que dépourvus d'antécédents historiques ou traditionnels. Ces signes de reconnaissance modernes, qui s'inspiraient des traditions tout en les repoussant et empruntaient des éléments d'identité à l'Occident et à l'Orient tout en les effaçant, constituaient une symbiose nouvelle et inconnue. Il est difficile, comme on l'a dit, de définir cette culture laïque comme juive, et ce pour trois raisons principales :

1) le fossé qui la sépare de toutes les formes culturelles de la religion juive, passée ou présente, est trop profond et abrupt ;

2) les juifs du monde n'y sont pas mêlés, ne sont pas partie prenante de sa diversité et ne participent pas à son développement ;

3) les non-juifs vivant en Israël, qu'ils soient palestino-israéliens, « russes » émigrés ou même travailleurs étrangers, connaissent bien mieux ses nuances que les juifs ailleurs dans le monde, et ils la vivent de plus en plus dans les faits (même s'ils conservent leurs spécificités).

Les penseurs sionistes ont bien pris garde de ne pas qualifier cette nouvelle société israélienne de « peuple » ni, évidemment, de « nation ». De même, ils ont toujours refusé, contrairement au parti Bund, de définir la grande population yiddish comme un « peuple » spécifique d'Europe de l'Est. Telle fut leur attitude vis-à-vis de la communauté juive israélienne, qui commençait à adopter, selon tous les critères possibles, des caractéristiques de peuple, et même de nation : une langue, une culture de masse commune, un territoire, une économie, une souveraineté indépendante, etc. Le caractère historique spécifique de ce nouveau peuple a été méconnu et systématiquement récusé par ses fondateurs et créateurs. Celui-ci a été considéré par le sionisme, mais également, il faut le préciser, par l'idéologie nationaliste arabe, comme un

« non-peuple » et une « non-nation », seulement comme une partie du judaïsme mondial se préparant à poursuivre la « montée » (ou l'« invasion », selon le point de vue) vers « Eretz Israël » (ou la « Palestine »).

Cependant, la principale infrastructure unificatrice du judaïsme dans le monde, en dehors de la douloureuse mémoire de l'Holocauste qui, malheureusement, donne indirectement à l'antisémitisme une part durable dans la définition de l'essence même du juif, reste l'ancienne culture religieuse appauvrie (discrètement suivie, nous l'avons vu, du sautillant lutin génétique). Aucune culture juive laïque, commune à tous les juifs, n'a jamais existé dans le monde, et le célèbre argument de « Chazon Ish », le rabbin Abraham Isaiah Karelitz, selon lequel la « charrette [juive laïque] est vide », était et restera exact. Cependant, dans sa naïveté traditionnelle, le rabbin expert dans l'interprétation de la Bible croyait que la charrette laïque devait s'effacer pour laisser le passage à celle, bien chargée, de la religion. Il n'avait pas saisi le sens de l'idée nationale moderne, qui, subtilement, a su précisément recomposer le contenu de la charrette pleine et la diriger vers ses propres lieux de prédilection.

À l'instar d'États comme la Pologne, la Grèce ou l'Irlande d'avant la Seconde Guerre mondiale, ou même de l'Estonie ou du Sri Lanka d'aujourd'hui, on retrouve également dans l'identité sioniste un mélange très spécial d'idéologie nationale ethnocentriste et de religion traditionnelle, cette dernière constituant en fait un instrument efficace aux mains des maîtres de l'« ethnie » imaginaire. Liah Greenfeld a parfaitement défini la situation caractéristique de ces conceptions nationales d'un type particulier : « [...] la religion n'est plus une révélation de la vérité et l'expression d'une foi intérieure profonde, mais un signe extérieur et un symbole de la spécificité collective. [...] Ce qui est plus important est le fait que, lorsque la valeur de la religion découle essentiellement de ce fonctionnement extérieur et matériel, cette dernière devient une caractéristique ethnique, un trait d'appartenance immuable à la collectivité. En tant que telle, elle reflète une nécessité et non un choix ou une prise de responsabilité personnels. Elle est donc, en dernier ressort, le reflet de la race[1]. »

1. Liah Greenfeld, « La religion moderne ? », *in* Nery Horowitz (dir.), *Religion et nation en Israël et au Moyen-Orient* (en hébreu), Tel-Aviv, Merkaz Rabin et Am Oved, 2002, p. 45-46.

A la fin du XX[e] siècle, lorsque l'*ethos* et le mythe socialistes céderont devant le capital du marché libre, il faudra beaucoup plus de maquillage religieux pour enjoliver l'« ethnie » fictive ; toutefois, Israël ne deviendra pas alors pour autant un État théocratique. La consolidation des bases religieuses dans la dynamique de l'élaboration de la politique israélienne se fera parallèlement à leur modernisation croissante ; elles deviendront tout simplement plus nationalistes d'une façon générale, et surtout beaucoup plus racistes. L'absence de séparation entre l'État et le rabbinat en Israël n'est jamais venue de la puissance réelle de la religion, dont les fondements profonds et authentiques se sont au contraire amenuisés au fil des ans. Cette absence de séparation résulte directement, comme on l'a vu, de la faiblesse intrinsèque d'une idée nationale précaire qui, faute de mieux, a emprunté à la religion traditionnelle et à son corpus textuel la plupart de ses représentations et de ses symboles, dont elle est restée, pour cette raison notamment, entièrement prisonnière.

Tout comme Israël n'a pas été capable de déterminer ses frontières territoriales, il n'est jamais parvenu non plus à fixer clairement celles de sa nation. Les critères d'appartenance à l'« ethnie » juive ont fait dès le départ l'objet d'hésitations. A ses débuts, l'État d'Israël avait paradoxalement adopté, du moins en apparence, une définition ouverte selon laquelle tous ceux qui se reconnaissaient honnêtement comme juifs étaient considérés comme tels. Lors du premier recensement, qui eut lieu le 8 novembre 1948, on demanda aux habitants de remplir eux-mêmes un questionnaire dans lequel ils certifiaient leur nationalité et leur religion. Ces déclarations servirent de base à l'établissement du registre civil, et ainsi le jeune État réussit-il à « judaïser » clandestinement de nombreux conjoints qui ne pratiquaient pas la religion mosaïque. En 1950, on enregistrait encore les naissances sur des feuilles séparées, sans mention de nationalité ni de religion, mais on en imprima cependant deux sortes : l'une en hébreu et l'autre en arabe. Tous ceux qui remplirent un formulaire en hébreu étaient potentiellement juifs[1].

En 1950, le Parlement israélien vota la «loi du retour». Ce fut la première loi fondamentale fixant juridiquement le principe affirmé dans la Déclaration d'indépendance : « Tout Juif a le droit

1. À ce sujet, voir le livre de Yigal Elam *Le Judaïsme comme statu quo* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 2000, p. 16.

d'immigrer en Israël », sauf s'il « agit contre le peuple juif ou est susceptible de mettre en danger la santé publique et la sécurité de l'Etat». Une loi accordant automatiquement la citoyenneté aux bénéficiaires de la loi du retour fut votée en 1952[1].

Depuis la fin des années 1940, le monde a vu en Israël, à juste titre, un État refuge pour les persécutés et les déracinés. Le meurtre systématique des juifs d'Europe et la destruction complète du peuple yiddish ont suscité la sympathie du grand public envers la création d'un État qui servirait de havre pour les survivants. Dans les années 1950, à la suite du conflit israélo-arabe, mais aussi en raison de la montée de l'idéologie nationaliste autoritaire arabe, semi-religieuse et plutôt intolérante, des centaines de milliers de juifs arabes furent rejetés de leur patrie et perdirent leur foyer. Tous ne purent s'installer en Europe ou au Canada, et une partie d'entre eux furent obligés (peut-être certains le souhaitaient-ils) d'émigrer en Israël. L'État hébreu s'en réjouit et s'efforça même de les attirer (bien qu'il considérât avec crainte et arrogance la culture arabe que ces immigrants apportaient dans leurs maigres bagages). La loi destinée à donner le droit d'immigration à tout réfugié juif victime de persécution ou opprimé en raison de sa foi ou de son origine paraissait clairement légitime à la lumière de ces faits. Aujourd'hui encore, une loi de cette sorte ne serait aucunement en contradiction avec les principes de base d'une démocratie libérale, quelle qu'elle soit, si une grande partie de ses habitants partagent une affinité et un sentiment de destinée historique commune avec des citoyens qui leur sont proches et qui font l'objet d'une discrimination dans d'autres pays.

Mais la loi du retour n'a pas pour but de donner à Israël un statut d'État refuge en faveur de ceux qui ont été persécutés par le passé, le sont dans le présent ou le seront dans l'avenir, en raison de leur identification comme juifs, par ceux qui les détestent. Si tel avait été le souhait des législateurs, ils auraient pu fonder la loi sur une base humaniste impliquant le droit d'asile face aux dangers existants de l'antisémitisme. La loi du retour et la loi civile qui l'accompagne résultent en droite ligne d'une conception nationale « ethnique » du monde, et elles sont destinées à renforcer sur le plan juridique le fait que l'État d'Israël appartient en pratique aux juifs du monde. À l'ouverture du débat au Parlement au cours

1. www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_hashvut.htm.

duquel il proposa la loi du retour, Ben Gourion déclara : « Israël n'est pas un État juif uniquement parce que la majorité de ses citoyens sont juifs. C'est un État pour tous les Juifs quels qu'ils soient, et pour tout Juif qui le souhaite[1]. »

Toute personne incluse dans le « peuple juif» - qu'il s'agisse de Pierre Mendès France ou de Bruno Kreisky, chancelier d'Autriche dans les années 1970, du secrétaire d'État américain Henry Kissinger ou du candidat démocrate à la vice-présidence en 2000 Joe Lieberman - est en puissance citoyenne de l'État juif, et le droit de venir s'y installer lorsqu'elle le souhaite lui est assuré pour toujours par la loi du retour. Même si ce « membre de la nation juive » est citoyen à part entière dans une démocratie libérale quelle qu'elle soit, participe activement à son fonctionnement ou y a été élu au service de l'État, il est destiné et même obligé, d'après le principe sioniste, d'émigrer en Israël et d'en devenir un citoyen. Et, même s'il quitte le pays immédiatement après sa venue, sa citoyenneté lui restera acquise jusqu'à sa mort.

À l'évidence, ce privilège, qui n'existe pas pour les proches des citoyens israéliens non juifs, doit être accompagné d'une définition catégorique fixant quels en sont les bénéficiaires « légitimes ». Or ni dans la loi du retour ni dans celle sur la citoyenneté - qui, avec la loi sur le statut de la Fédération sioniste et celui du Fonds national juif de 1952 (autorisant la continuation de leurs activités officielles dans l'État d'Israël), en font ainsi le pays de tous les juifs du monde - ne figure de critère définissant clairement qui peut être considéré comme juif selon la loi. Durant la première décennie d'existence de l'État, la question ne se posa pratiquement pas. Il semble que la société en formation, qui tripla sa population, était alors plus préoccupée par l'élaboration d'une base culturelle commune aux masses d'immigrants, et le problème de « comment devient-on israélien ? » était alors beaucoup plus prioritaire.

Le retrait du Sinaï à la suite de la guerre de 1956 refroidit cependant l'enthousiasme aveugle qui s'était amplifié avec la victoire militaire. C'est durant cette période de répit curatif de la tension nationale, en mars 1958, qu'Israel Bar-Yehuda, alors ministre de l'Intérieur et représentant caractéristique de la gauche sioniste, publia un décret selon lequel « une personne déclarant de

1. *Débats de la Knesset* (6), 1950, p. 2035.

bonne foi être juive sera inscrite comme telle, sans qu'il lui soit besoin d'apporter de preuve supplémentaire de sa judéité[1] ». La réaction furieuse des représentants du milieu national religieux ne se fit pas attendre. Le chef du gouvernement, David Ben Gourion, qui savait parfaitement qu'on ne pouvait pas, dans un État fondé sur l'immigration, déterminer qui est juif sur une base purement volontariste, eut tôt fait d'annuler le coup de tête laïque de son ministre de l'Intérieur, et le statu quo brumeux fut restauré. Le ministère de l'Intérieur, revenu aux mains des religieux, continua d'inscrire comme juifs, d'après l'habitude antérieure, ceux dont la mère possédait l'« identité » juive.

Le caractère jusqu'au-boutiste du sionisme qui cimenta peu à peu les lois de l'État se révéla quatre ans plus tard. Oswald Rufeisen, plus connu comme « le frère Daniel », déposa en 1962 une plainte auprès de la Haute Cour de justice en vue de faire reconnaître par l'État sa nationalité juive. Rufeisen était né en 1922 en Pologne dans une famille juive et avait rejoint un mouvement de jeunesse sioniste. Durant la conquête nazie, il devint un partisan courageux et sauva bon nombre de juifs. À un moment donné, il se réfugia dans un monastère afin d'échapper à ses persécuteurs, et se convertit au christianisme. Après la guerre, il devint prêtre et entra comme moine dans l'ordre des carmélites, avec l'intention d'émigrer en Israël - où il arriva en 1958 -, car il avait souhaité partager la destinée des juifs et se considérait comme sioniste[2]. Après avoir renoncé à la nationalité polonaise, il sollicita la citoyenneté israélienne en se fondant sur la loi du retour, arguant du fait que, même si sa foi était catholique, sa « nationalité » restait juive. Sa demande ayant été repoussée par le ministère de l'Intérieur, il fit donc appel à la Haute Cour de justice, qui décida, à une majorité de quatre voix contre une, que Rufeisen ne pouvait pas être considéré comme juif d'après les lois de l'État. Il reçut bien une carte d'identité israélienne, mais elle portait la mention « Nationalité : pas claire ».

La trahison de la foi juive pour embrasser la religion de Jésus avait eu raison, en dernier ressort, de l'imaginaire biologique déterministe. Il fut décidé de façon catégorique qu'il n'existait pas

1. Elam, *Le Judaïsme comme statu quo, op. cit.,* p. 12.
2. Sur la vie de ce personnage particulier et héroïque, voir le livre de Nechma Tec *Dans l'antre des lions. La vie d'Oswald Rufeisen,* Bruxelles, Éd. Lessius, 2002.

de nationalité juive sans l'enveloppe religieuse qui l'entoure. Le sionisme ethnocentriste eut donc besoin du support de la loi religieuse juive pour fixer les critères principaux de sa définition, et les juges laïques comprirent parfaitement cette nécessité historico-nationale. Ce verdict ajouta un autre aspect à la conception de l'identité en Israël, qui prit désormais le pas sur le droit à l'autodétermination par l'individu de son appartenance au peuple juif : seule l'autorité juridique souveraine pouvait décider de la « nationalité » du citoyen[1].

À la fin de la décennie 1960, la définition de l'identité juive fut de nouveau mise à l'épreuve. En 1968, le commandant Benyamin Shalit porta plainte contre le ministre de l'Intérieur qui avait refusé d'inscrire ses deux enfants sous la nationalité juive. La mère de ceux-ci, contrairement à celle du frère Daniel, n'était pas juive. Shalit, officier respectable de l'armée israélienne victorieuse, affirma que ses enfants avaient grandi comme « juifs » et souhaitaient donc être considérés comme des citoyens à part entière dans l'État du « peuple juif». Heureusement pour lui, et presque par miracle, cinq des neuf juges décidèrent que ses enfants étaient juifs par leur nationalité, même s'ils ne l'étaient pas par la religion. Ce jugement exceptionnel bouleversa immédiatement toute la scène politique dans l'Israël agrandi par la guerre de 1967, qui avait pris sous son « aile » militaire une importante population non juive et dont la sensibilité envers le mélange avec les étrangers s'était encore renforcée. En 1970, sous la pression des cercles religieux, la loi du retour reçut un nouvel ajout qui souscrivait à la définition intégrale et précise du « Juif authentique » d'après la loi religieuse : « Est juif celui qui est né d'une mère juive ou s'est converti et n'est plus rattaché à une autre religion. » Au bout de vingt-deux années d'atermoiements, le lien instrumental entre la religion rabbinique et la conception nationale essentialiste fut enfin définitivement soudé.

Bien sûr, de nombreux partisans laïques de la nation auraient préféré un critère de définition plus souple ou plus « scientifique » : par exemple, reconnaître comme suffisant que le père soit juif, ou la présence d'un quelconque signe génétique permettant de

1. Sur les diverses positions des juges, voir Ron Margolin (dir.), *L'État d'Israël comme État juif et démocratique. Débats et sources supplémentaires* (en hébreu), Jérusalem, L'Association mondiale des sciences du judaïsme, 1999, p. 209-228.

déterminer l'appartenance au judaïsme d'une personne. Cependant, en l'absence d'indices plus généraux ou de catégories « scientifiques » plus rigoureuses, la majorité juive israélienne, faute de mieux, accepta le verdict de la loi religieuse. Pour le grand public, mieux vaut une tradition rigide qu'une déplorable confusion dans la définition de la spécificité juive et la transformation d'Israël en une démocratie libérale « comme les autres », propriété de tous les citoyens. Il y eut bien sûr certains Israéliens pour refuser cette définition catégorique de leur judaïsme. L'un d'eux déposa même, à la suite de la modification de la loi du retour, une demande afin de changer de « Juif» en « Israélien » l'inscription de sa nationalité sur sa carte d'identité.

George Rafaël Tamarin était enseignant en sciences de l'éducation à l'université de Tel-Aviv. Il avait émigré de Yougoslavie en Israël en 1949 et s'était déclaré juif. Sa demande, au début des années 1970, de redéfinir sa nationalité comme «israélienne» répondait à deux motifs. Le premier était que le nouveau critère de définition de l'identité juive était devenu, de son point de vue, « racial » et « religieux ». Le second était que, depuis la création de l'État, une nation israélienne s'était formée dont il se sentait faire partie. Le ministère de l'Intérieur n'ayant pas satisfait à sa demande, Tamarin s'adressa à la Cour suprême. En 1972, la requête fut rejetée à l'unanimité par les juges, qui décidèrent qu'il devait conserver sa nationalité juive parce qu'il n'existait pas de nation israélienne[1].

Le point le plus intéressant de cette affaire réside dans le fait que le président de la Cour suprême, Shimon Agranat, lauréat du prix Israël, ne se contenta pas de repousser la plainte en se fondant sur la Déclaration d'indépendance, mais examina le fond du sujet et chercha à clarifier la raison pour laquelle il existe une nation juive et en aucun cas une nation israélienne. Les faiblesses théoriques de la définition de la nation d'Agranat, qui, d'une part, s'appuyait uniquement sur des aspects subjectifs et, d'autre part, refusait le principe du choix individuel, étaient symptomatiques

1. *Tamarin contre l'État d'Israël* à la Cour suprême de justice, 20 janvier 1972. Tamarin a utilisé l'essai du sociologue français Georges Friedmann *Fin du peuple juif?* (Paris, Gallimard, 1965) pour argumenter son accusation. La conclusion du livre, très favorable à Israël, suppose qu'une nation israélienne différente du judaïsme historique par ses caractéristiques distinctives est en voie de formation.

de l'idéologie qui prévalait en Israël. Le fait qu'il ait administré comme preuve éclatante de l'existence d'une identité nationale juive l'émotion et les larmes des parachutistes après la conquête du Mur des lamentations montre qu'Agranat était davantage influencé par la lecture des articles de journaux que par celle des livres d'histoire et de philosophie politique ; ce qui ne l'a pas empêché d'utiliser ceux-ci comme preuve de sa grande érudition tout au long de l'exposé des motifs du verdict.

Malgré la définition catégorique et restrictive du juif dans la loi du retour, les besoins pragmatiques de l'État étaient trop forts pour qu'il se prive d'une immigration « européenne ». Dès 1968, après la vague d'antisémitisme en Pologne, arrivèrent en Israël plusieurs familles dans lesquelles l'un des époux n'était pas de religion juive. Dans la deuxième partie du XX[e] siècle, en URSS et dans le monde communiste tout comme dans les démocraties libérales, les « mariages mixtes » étaient en expansion, encourageant le processus d'intégration dans les diverses cultures nationales (ce qui conduisit Golda Meir, chef du gouvernement israélien, à déclarer en 1972 qu'un juif épousant une «non-juive» rejoignait, à ses yeux, les six millions de victimes du nazisme).

Face à la « détérioration » et au « danger » de cette situation, les législateurs durent équilibrer la définition restreinte du juif en élargissant en parallèle de façon significative le droit de « monter en Israël ». L'article 4A, en annexe à la loi du retour, dit « article du petit-fils », autorisa non seulement les « Juifs », mais aussi leurs enfants « non juifs », leurs petits-enfants et leurs époux à immigrer en Israël. Il suffisait que le grand-père possède l'identité juive pour que ses descendants puissent obtenir la citoyenneté israélienne. Cet important paragraphe ouvrit plus tard les portes à une vaste immigration, arrivée au début des années 1990 après l'effondrement du régime soviétique. Lors de cette vague dépourvue de toute dimension idéologique (Israël commença dès les années 1980 à faire pression sur les États-Unis pour qu'ils ferment leurs portes aux réfugiés juifs soviétiques), plus de 30 pour cent des nouveaux arrivés ne purent être inscrits comme juifs sur leur carte d'identité.

Le fait que près de trois cent mille immigrants sur un million n'aient pas été définis comme appartenant au « peuple juif » (phénomène désigné, dans la langue journalistique israélienne, comme « la bombe à retardement de l'assimilation ») n'a pas empêché la poursuite du processus de renforcement de l'identité ethnocen-

triste, engagé dès la fin des années 1970. L'arrivée au pouvoir du parti Likoud, dirigé par Menahem Begin, fit émerger en les intensifiant deux développements paradoxaux dont les signes s'étaient déjà manifestés auparavant dans la culture politique israélienne : la libéralisation et l'ethnicisation.

L'affaiblissement du sionisme socialiste (originaire d'Europe de l'Est), qui n'avait pas spécialement brillé par son esprit de tolérance ni par son pluralisme, et l'accession au pouvoir de la droite populaire, peu appréciée de la plupart des intellectuels israéliens, ont rendu plus légitime la notion de conflictualité politique et culturelle dans le pays. Israël s'habituait désormais à l'alternance régulière du pouvoir, qu'il n'avait pas connue de fait pendant ses trente premières années. Un changement équivalent se produisit avec le phénomène de contestation et de critique du pouvoir. Les événements de la guerre du Liban en 1982 ont montré qu'il était possible de protester contre le gouvernement au cœur même des combats sans être pour autant un traître irrécupérable.

Le lent recul de l'État providence sioniste-socialiste et le renforcement du néolibéralisme économique ont en même temps contribué à desserrer quelque peu l'étreinte de la supra-identité étatique. Lorsque la toute-puissance de l'État national se relativise en tant que valeur, les sous-identités substitutives, « ethnocommunautaires » en particulier, se renforcent. Il s'agit là d'un processus mondial, non spécifique à Israël, qui sera analysé plus loin.

Bien que la culture israélienne ait continué de s'affirmer et de prospérer dans les faits, les vingt premières années, « calmes », de contrôle sur les territoires conquis par l'État d'Israël en 1967 ont également porté préjudice à la poursuite du processus de cristallisation d'une conscience civile israélienne globale. La politique de colonisation massive en Cisjordanie et à Gaza, ouvertement menée dans le cadre d'un système d'apartheid (le gouvernement, bien qu'ayant encouragé le peuplement, n'a pas annexé juridiquement la plupart des territoires conquis pour ne pas être obligé d'accorder la citoyenneté à leurs habitants), a contribué à l'implantation dans ces régions d'une « démocratie des maîtres juifs », subventionnée et entretenue par l'État. Cette situation a propagé et fortifié un sentiment de supériorité ethnocentriste, même dans les régions relativement plus « démocratiques » du pays.

L'apparition dans l'opinion publique juive, surtout dans les milieux traditionnalistes et socio-économiquement défavorisés, d'une tendance essentialiste refermée sur elle-même a également

été influencée par l'irruption sur la scène publique israélienne, et en particulier dans les médias audiovisuels, de personnalités palestino-israéliennes d'un nouveau style, exigeant pour la première fois avec « audace » la mise en pratique de leur droit à participer en pleine égalité à la vie collective de la patrie commune. La crainte de la perte des privilèges acquis par le sionisme, qui découlaient du caractère «juif» de l'État, a renforcé d'autant le séparatisme « ethnique » égocentrique au sein des couches populaires, notamment parmi les juifs « orientaux » et « russes », qui n'avaient pas vécu un processus d'israélisation culturelle suffisamment profond (l'amélioration des revenus, on le sait, est toujours favorable au processus d'intégration culturelle). Ceux-ci se sentirent donc menacés par les revendications égalitaires de plus en plus souvent exprimées par les représentants de la population arabe.

« Juif et démocratique » - un oxymore ?

La libéralisation et l'ethnicisation des années 1980 ont, entre autres conséquences, provoqué la naissance d'un nouveau parti, plus radical dans ses critiques que le parti communiste traditionnel, jusqu'alors porteur des revendications arabes, et qui constituait un défi beaucoup plus important pour la politique identitaire de l'État d'Israël. Parmi les membres de la Liste progressiste pour la paix, dirigée par Muhammad Miarri, commença à s'exprimer une critique d'un nouveau genre sur la nature même de l'État d'Israël, et des voix appelant à sa « désionisation » se firent entendre. Ce ne fut qu'un signe annonciateur et le nouveau parti fut disqualifié lors des élections, en même temps que la liste d'extrême droite du rabbin Meir Kahane, par la commission des élections de la Knesset. Une décision de la Cour suprême, devenue le bastion du libéralisme israélien, annula, cependant, cette double disqualification, et les deux listes furent autorisées à participer aux élections.

A l'inverse des précédents mouvements palestino-israéliens, comme Al-Arde dans les années 1960 et les Fils du village dans les années 1970, ce parti, dont le deuxième candidat sur la liste était le général de réserve Mattityahu Peled, obtint deux sièges au Parlement. La nouvelle Knesset réagit à ce succès relatif par une proposition de modification de la loi régissant le Parlement, qui

fut votée à une majorité impressionnante et sans opposants en 1985[1]. L'article 7A de la Loi fondamentale, « La Knesset », stipulait pour la première fois explicitement que ne serait autorisée à participer aux élections pour le Parlement israélien aucune liste dont le programme incluait l'un des trois éléments suivants : « (1) la négation de l'existence de l'État d'Israël en tant qu'État du peuple juif ; (2) le rejet du caractère démocratique de l'État ; (3) l'incitation au racisme. »

Malgré la nouvelle loi, la Liste progressiste pour la paix ne fut finalement pas disqualifiée, grâce, de nouveau, à l'intervention de la Cour suprême. Par la suite, d'autres partis arabes apparurent qui, tout en prenant soin de ne pas s'opposer directement à la loi, ne cessèrent de défier la politique israélienne en remettant en cause la nature de l'État. Une génération d'intellectuels palestiniens, trop jeunes pour avoir vécu la Nakba (l'exode palestinien de 1948) et le régime militaire de 1948 à 1966, et ayant subi un processus d'israélisation par l'adoption de la culture hébraïque en plus de leur culture arabe, commençait à exprimer avec une assurance grandissante son insatisfaction par rapport à une situation politique en apparence simple : l'État dans lequel ils étaient nés, dont ils constituaient le cinquième de la population et dont ils étaient, sur le plan formel, citoyens à part entière, affirmait explicitement ne pas être le leur, mais appartenir à un peuple dont la majorité continuait de mener son existence outre-mer.

Parmi les pionniers marquants de l'opposition à l'exclusivisme juif se trouvait l'écrivain Anton Shammas. Ce grand intellectuel bilingue, auteur d'une œuvre passionnante en hébreu sur l'identité nationale divisée, tenait un discours politique nouveau. En substance : soyons tous des Israéliens pluriculturels, élaborons une supra-identité nationale commune qui n'effacera pas nos cultures d'origine mais conduira dans l'avenir vers une symbiose israélienne entre citoyens juifs et arabes d'un même État[2]. A.B. Yehoshua, l'un des plus importants écrivains israéliens et représentant affirmé de la gauche sioniste, repoussa immédiatement cette invitation avec une assurance caractéristique : Israël devait rester l'État du peuple juif dispersé et non devenir l'État de tous ses citoyens. « La loi

1. Voir l'article d'Amos Ben Vered dans le journal *Haaretz, 2* août 1985.

2. Voir ses articles « La nouvelle année des juifs » (en hébreu), *Hahir,* 13 septembre 1985, « La faute de la Babouchka », *Hahir,* 24 janvier 1986, et «Nous (qui est-on?) » (en hébreu), *Politika,* 17 octobre 1987, p. 26-27.

du retour est la base morale du sionisme », et il faut rejeter toute proposition dangereuse de double identité à l'intérieur de l'État d'Israël. L'écrivain canonique de Haïfa était terrifié à l'idée de devenir un Judéo-Israélien (comme les Judéo-Américains dévalorisés). Il cherchait à être un juif à part entière, « sans trait d'union », n'en déplaise aux « nouveaux Israéliens » comme Anton Shammas, qui, s'ils en étaient gênés, n'avaient qu'à boucler leurs valises et partir vers le futur État national palestinien[1].

Ce fut peut-être la dernière fois qu'un intellectuel palestino-israélien connu proposa une vie culturelle commune au sein d'une démocratie libérale pluraliste unique. Les réactions négatives de la gauche sioniste israélienne et l'Intifada populaire qui éclata en 1987 rendirent les propositions de cette sorte encore plus rares. L'identification grandissante des Palestiniens israéliens avec la lutte de libération nationale menée par les habitants arabes privés de droits des territoires occupés au-delà des frontières de 1967 n'a certes pas conduit pour le moment à la revendication de leur part d'une séparation territoriale sur une base nationale. Mais leur fierté d'une culture palestinienne opprimée et la volonté de la conserver à tout prix ont mené nombre d'entre eux à réclamer la transformation de l'État d'Israël en une démocratie polysociale ou pluriculturelle. Ils ont en commun la revendication *sine qua non* de la reconnaissance de leur droit de propriété sur l'État d'Israël, au même titre que leurs concitoyens juifs, avant que de s'identifier à lui, éventuellement.

La question de l'« État du peuple juif » se fit rapidement brûlante. Dans les années 1990, lorsque la polémique postsioniste montante passionna divers milieux intellectuels, la définition de l'État devint l'un des principaux axes du débat. Si, par le passé, l'antisionisme avait été considéré comme la négation de l'existence même de l'État d'Israël, et si le programme minimal qui réunissait encore tous les sionistes reposait sur l'idée de la nécessité pour Israël de continuer de servir d'État exclusif pour tous les juifs du monde, le postsionisme, en revanche, était favorable à la pleine reconnaissance de l'État d'Israël dans ses frontières de 1967, mais y associait la revendication catégorique de sa transformation en une collectivité de tous ses citoyens.

1. A.B. Yehoshua, «Réponse à Anton», in *Le Mur et la montagne. La réalité pas du tout littéraire de l'écrivain en Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Zmora Beitan, 1989, p. 197-205.

La revendication du droit de propriété exclusive des juifs sur l'État d'Israël se renforça parallèlement à la désagrégation progressive du mythe territorial de la possession de toute la « terre d'Israël » par le « peuple juif» (à la suite des accords d'Oslo de 1993 et même, plus encore, après l'éclatement de la seconde Intifada en 2000). Si une partie importante de l'ancienne droite territorialiste était devenue peu à peu durement ethnocentriste et raciste, le camp centriste-libéral commençait lui-même à se refermer sur ses positions sionistes et cherchait à se procurer une légitimité juridique et philosophique.

En 1988, le président de la Cour suprême et lauréat du prix Israël Meir Shamgar adopta une décision fixant que « l'existence de l'État d'Israël en tant qu'État du peuple juif ne met pas en cause sa nature démocratique, de même que la francité de la France ne remet pas en question sa nature démocratique[1] ». Cette comparaison infondée (tous les citoyens et naturalisés français sont, on le sait, considérés comme des Français, et aucun citoyen non français n'est considéré comme détenteur implicite de la nationalité française) est devenue le point de départ d'un processus juridique qui s'accompagna d'un éventail d'idées pittoresques.

En 1992, deux des Lois fondamentales du pays, respectivement intitulées « Respect et liberté de l'homme » et « Liberté d'entreprise», se référaient déjà explicitement au caractère «juif et démocratique » de l'État d'Israël. La loi sur les partis, votée la même année, stipulait de même qu'un parti refusant l'existence d'Israël en tant qu'État juif et démocratique ne pourrait se présenter aux élections[2]. Il devenait paradoxalement impossible de transformer l'État juif en une démocratie israélienne par des moyens démocratiques libéraux. Le danger de cette législation résidait dans le fait qu'elle ne précisait pas exactement ce qui rend «juif» un État, cadre politique souverain censé être au service de l'ensemble de ses citoyens, ni ce qui représente un danger pour lui ou risque de l'annuler en tant que tel.

Ce fut Sammy Samooha, sociologue de l'université de Haïfa, qui éclaira de façon méthodique la problématique posée par une

1. Moshe Neuman contre le président de la Commission centrale de supervision de la campagne électorale, jugement (4) 177, 189.

2. www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod3.htm ; www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod4.htm ; www.knesset.gov.il/electionsl6/heb/laws/party_law.htm.

démocratie qui se qualifie elle-même de juive et l'anomalie que constituait ce fait. Dès 1990, il emprunta à Juan José Linz, sociologue politique de l'université Yale, le concept de « démocratie ethnique » pour l'appliquer à Israël[1]. Samooha cristallisa et améliora au fil des ans sa démarche novatrice, classant Israël au bas de la hiérarchie des régimes démocratiques. Comparant méthodiquement Israël aux démocraties libérales, républicaines, polysociales et pluriculturelles, il conclut à l'impossibilité de l'assimiler à aucune d'entre elles. Israël se retrouve ainsi dans la catégorie des régimes qui peuvent être définis comme des « démocraties incomplètes » ou « de qualité inférieure », avec des États comme l'Estonie, la Lettonie ou la Slovaquie.

La démocratie libérale représente l'ensemble de la société existant dans son cadre sur une base d'égalité totale entre ses citoyens, sans considérations liées à leurs origines ou à leur culture. Elle sert principalement de gardien des droits et des lois ; son intervention dans les choix culturels de ses citoyens est faible et minimale (la plupart des États anglo-saxons et Scandinaves se rapprochent, à des degrés divers, de ce modèle de régime). La démocratie républicaine ressemble à ce premier modèle en ce qui concerne l'égalité totale entre ses citoyens, mais elle intervient beaucoup plus dans la cristallisation culturelle de la collectivité nationale. Un État de cette sorte fait montre d'une moindre tolérance envers les sous-identités culturelles et s'efforce de les intégrer dans une culture nationale globale : la France constitue l'exemple le plus marquant de cette catégorie. La démocratie polysociale reconnaît officiellement les divers groupes culturels et linguistiques et favorise leur totale autonomie, tout en leur assurant une représentation proportionnelle égalitaire au sein du régime politique, assortie d'un droit de veto portant sur les décisions communes ; la Suisse, la Belgique et le Canada représentent l'application de cette forme de gouvernement. La démocratie pluriculturelle, en revanche, institutionnalise dans une moindre mesure la pluralité culturelle tout en la respectant, en s'efforçant de ne pas porter atteinte à l'intégrité des divers groupes et en accordant dans ce but des droits collectifs aux minorités, sans tenter de leur imposer intentionnellement une culture dominante ; la Grande-Bretagne et la Hollande

1. Sammy Samooha, « Minority status in an ethnic democracy : The status of the Arab minority in Israel», *Ethnic and Racial Studies,* 13, 1990, p. 389-413.

peuvent être les principales illustrations de cette tendance. Les différents régimes de ce « catalogue » ont en commun un élément central : ils se considèrent, même dans le cas de l'existence d'un groupe culturel et linguistique hégémonique aux côtés des communautés minoritaires, comme les représentants de tous les citoyens de l'État.

Pour Samooha, Israël ne peut être classé dans aucun des groupes ci-dessus, car il ne se regarde pas comme l'expression politique de la société civile vivant à l'intérieur de ses frontières. Le sionisme est non seulement l'idéologie officielle qui a présidé à l'élaboration de l'État juif, mais, de plus, les citoyens de celui-ci sont supposés continuer à mettre en pratique ses buts particularistes jusqu'à la fin des temps. Il existe bien une sorte d'entité démocratique israélienne dans les limites des frontières de 1967, respectant les droits de citoyenneté, la liberté d'expression et de réunion politique et dans laquelle se déroulent des élections libres, mais l'absence d'égalité civile et politique de base la différencie de tous les types de démocratie qui prospèrent en Occident.

Le modèle présenté par Samooha implique bien sûr une critique radicale de la nature de l'État d'Israël, même s'il s'efforce au maximum d'éviter de porter un jugement trop normatif. Les conclusions politiques du sociologue de Haïfa furent, cependant, beaucoup plus modérées que son audace critique aurait pu le laisser supposer. Pour lui, la probabilité qu'Israël devienne une collectivité de citoyens n'est pas réaliste. La perspective la plus acceptable à son avis est donc celle d'une démocratie ethnique améliorée, qui conserverait un noyau exclusiviste, mais où la discrimination serait réduite : « La meilleure solution pour les Arabes d'Israël serait évidemment une démocratie polysociale, c'est-à-dire un État binational ; mais l'opposition des Juifs à cette possibilité, qui anéantit l'idée de l'État juif, est totale, et sa mise en œuvre serait donc à l'origine d'une terrible injustice pour la majorité de la population[1]. »

On peut accepter ou contester le cadre conceptuel de Samooha (une démocratie polysociale, comme la Suisse, ne constitue pas exactement un État multinational), de même que l'on peut être en désaccord avec la terminologie généreuse qui considère que la suppression de la discrimination envers une minorité dominée

1. Sammy Samooha, « The model of ethnic democracy : Israel as a Jewish and democratic State », *Nation and Nationalism,* 8, 4, 2002, p. 475-503.

serait la cause d'une « terrible injustice » envers la majorité dominante. On ne peut, toutefois, contester l'importance du principal apport du chercheur de Haïfa : il fut le premier dans le monde universitaire israélien à ouvrir la boîte de Pandore de la politique identitaire du pays. Les lacunes de la théorie dans ce domaine étaient manifestes et l'essai de Samooha introduisit une approche critique d'une valeur exceptionnelle. Cette initiative provoqua naturellement de nombreuses réactions, tant du côté des intellectuels nationaux que de celui des chercheurs critiques postsionistes et palestino-israéliens[1].

En réponse aux reproches de Samooha, mais plus encore à la suite de la législation «juive » du début des années 1990, l'intelligentsia israélienne, traditionnelle comme libérale, se mobilisa afin de démontrer la normalité de la démocratie de son pays. Les opinions les plus marquantes de cet éventail seront présentées ci-dessous. Leurs tenants, et ce n'est pas un hasard, ont tous été lauréats du prix Israël. La prestigieuse marque de reconnaissance que constitue ce prix est attribuée par l'État juif à son élite littéraire et scientifique, accordant ainsi un poids prépondérant à la conception du monde de celle-ci. Les lauréats du prix Israël forment un élément prédominant de la scène culturelle du pays, et leurs opinions représentent l'essence même de l'idéologie nationale tout en faisant apparaître exactement sa nature contemporaine.

Pour Eliezer Schweid, par exemple, professeur de «pensée juive » à l'université hébraïque de Jérusalem, il n'existe aucune contradiction interne dans l'expression «État juif et démocratique ». Israël a été créé pour « rendre au peuple juif les droits démocratiques de base qui lui ont été refusés pendant de nombreuses générations d'exil [...]. Il n'y a aucune raison institutionnelle pour que le peuple juif renonce à ce droit dans l'État qu'il s'est construit de ses propres mains, dans lequel il a investi une énorme énergie créatrice, versé son sang, et dont il a élaboré l'économie, la société et la culture ». Pour Schweid, tout propos sur la contradiction entre le judaïsme et la démocratie est infondé, car «les sources éthiques servant de fondement aux droits de

1. À propos de Samooha et des réactions à ses analyses, voir l'article poignant d'Eyal Gross «Démocratie, ethnicité et législation en Israël : entre l'"État juif" et l'"État démocratique" » (en hébreu), *Sociologie israélienne,* II, 2, 2000, p. 647-673.

l'homme et à l'idée du pacte constitutif de la démocratie trouvent leurs origines dans la religion juive et dans l'idéologie nationale juive[1] ». De plus, à ses yeux, si Israël n'est pas l'État du peuple juif, son existence n'a plus de sens.

Shlomo Avineri, professeur de sciences politiques à l'université hébraïque et ancien directeur général du ministère des Affaires étrangères israélien, estime pour sa part qu'Israël en tant qu'« État juif» était de loin préférable à la République française, qui absorbe les identités et les atrophie. Israël ressemble, par sa nature tolérante, à la Grande-Bretagne, et la surpasse même sur de nombreux plans. Par exemple, l'interdiction des mariages civils et la préservation des mariages communautaires tels qu'ils étaient pratiqués sous le régime ottoman, en parallèle avec une éducation séparée, démontrent l'existence *de facto* en Israël d'une large autonomie culturelle des citoyens non juifs : « Sans que l'État d'Israël l'ait jamais décidé, il reconnaît le droit de ses citoyens arabes, non seulement sur le plan individuel, mais en tant que groupe, à l'égalité des droits[2]. » Par conséquent, pour Avineri, l'État juif peut conserver tous ses symboles - son drapeau, son hymne et ses lois juives, en particulier la loi du retour, qui n'est pas différente des autres lois sur l'immigration - et séparer légalement la majorité juive des minorités qui vivent à ses côtés, tout en restant une démocratie multiculturelle de haut niveau. Sa situation n'est pas différente de celle de la fine fleur des États libéraux dans le monde.

En sa qualité de professeur de sciences politiques, même si son domaine de spécialisation est la philosophie allemande, Avineri était pourtant sans aucun doute supposé connaître le jugement de la Cour suprême américaine de l'année 1954 (Brown v. Board of Topeka), qui stipule que *separate but equal* ne peut pas être l'équivalent de *equal* et entre donc en contradiction avec le quatorzième amendement de la Constitution américaine, selon lequel tous les citoyens américains sont égaux. Cette décision historique,

1. Eliezer Schweid, « Israël : "État juif ou "État du peuple juif ? », in *Le Sionisme d'après le sionisme* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1996, p. 116.

2. Shlomo Avineri, « Minorités nationales dans les États-nations démocratiques », *in* Eli Rehess (dir.), *Les Arabes dans la politique israélienne. Dilemmes identitaires* (en hébreu), Tel-Aviv, Centre Moshe-Dayan/Université de Tel-Aviv, 1998, p. 24.

qui encouragea le combat en faveur de l'égalité civile et contribua à instaurer un changement durable de l'ensemble de la politique identitaire aux États-Unis, ne réussit pas à pénétrer la conscience sioniste de ce chercheur érudit vivant à Jérusalem (d'ailleurs capitale « unifiée » dans laquelle les dizaines de milliers de Palestiniens annexés à Israël en 1967 sont devenus résidents permanents mais n'ont pas le droit de participer aux élections, c'est-à-dire à l'exercice de leur droit de souveraineté civique).

De même, pour Asa Kasher, professeur de philosophie à l'université de Tel-Aviv et lauréat du prix Israël en raison de son apport dans le domaine des études sur l'éthique, Israël ne diffère pas des démocraties les plus avancées dans le monde et il n'existe aucune contradiction entre les termes «juif» et « démocratique ». Pour lui, la problématique d'un État national démocratique n'est pas du tout spécifique à Israël : « Il y a des Basques en Espagne, des Frisons en Hollande et des Corses en France. De ce point de vue, l'État d'Israël, dans lequel vivent environ 20 pour cent de personnes appartenant à un autre peuple, ne constitue pas une exception » L'État d'Israël est démocratique « dans son idéal concret » et il est inutile de lui demander de devenir explicitement l'État de tous ses citoyens. Il est certain que le sentiment d'appartenance de la majorité est différent de celui de la minorité, mais c'est le propre des nations modernes.

Ce qu'Asa Kasher ignorait manifestement, malgré son érudition, c'est que, en dépit du fait que la culture et la langue de la Castille sont dominantes en Espagne, l'État ibérique appartient à tous les Espagnols, qu'ils soient castillans, catalans, basques ou autres. Si le gouvernement espagnol osait déclarer que l'Espagne était l'État des Castillans et pas de l'ensemble des Espagnols, sa durée de vie serait immédiatement abrégée. La France considère les Corses comme des Français à part entière, malgré l'existence d'une minorité parmi les habitants de l'île qui ne s'en satisfait pas. La République française ne se considère en aucune façon comme étant la propriété des seuls catholiques citoyens du continent, mais elle est explicitement aussi celle des habitants de l'île corse, exactement comme elle appartient aux Français juifs, aux Français protestants et même aux Français musulmans. Pour le philosophe juif

1. Asa Kasher, «L'État démocratique des Juifs», *in* Yossi David (dir.), *L'État d'Israël entre judéité et démocratie* (en hébreu), Jérusalem, L'Institut israélien pour la démocratie, 2000, p. 116.

vivant en Israël, une « légère » différence de ce genre dans les définitions de la nation ne mérite pas qu'on s'y attarde. À ses yeux, la « démocratie du peuple juif » est semblable, par sa haute moralité, à toute autre société occidentale.

Parmi les diverses tentatives théoriques visant à légitimer l'existence d'Israël comme État démocratique du « peuple juif », on notera en particulier celles qui relèvent du domaine juridique. Dans la mesure où la case « juive » apparut pour la première fois dans le lexique des Lois fondamentales, les juges et les professeurs de droit se considérèrent comme obligés de se mobiliser et rédigèrent des plaidoiries détaillées et motivées en faveur de cette nouvelle tendance législative. Beaucoup d'encre fut versée pour prouver à tous les esprits dubitatifs que l'on pouvait adhérer sur le plan étatique à la tradition juive tout en traitant les non-juifs de façon parfaitement égalitaire. La lecture de leurs écrits produit plutôt l'impression que cette « égalité » s'apparente davantage à de l'indifférence.

Pour Haim Cohen, vice-président honoraire de la Cour suprême et ancien ministre de la Justice, les choses sont simples : « Les gènes des ancêtres de nos ancêtres sont enracinés en nous, que nous le voulions ou non. Un homme qui se respecte s'efforce de savoir non seulement comment il existe et où il va, mais également d'où il vient. Le patrimoine d'Israël, pris dans son sens le plus large, est le legs que l'État a reçu comme par nature, et il en fait un État juif comme par lui-même[1]. »

Ces propos ne font pas de Haim Cohen un raciste. Il a toujours été un juge libéral (il exprima même une opinion minoritaire volontariste lors du procès Rufeisen) et a toujours su que « la continuité biologico-génétique est un phénomène plus que douteux[2] ». Au cours de sa difficile tentative pour définir en profondeur la judéité non religieuse de l'État, il trancha cependant : « L'identité juive ne se résume pas dans la chaîne biologico-génétique : la pérennité spirituelle et culturelle est beaucoup plus importante à cet égard. La première positionne Israël comme un État des Juifs ; la seconde en fait un État juif. Il n'existe pas de contradiction entre ces deux identités : elles se complètent, et peut-

1. Haim H. Cohen, « La judéité de l'État d'Israël » (en hébreu), *Alpayim,* 16, 1998, p. 10.
2. *Ibid.*

être même sont-elles interdépendantes et liées par une relation de conditionnante[1]. »

C'est apparemment en raison de ce rapport que le juge Cohen a intégré dans cette continuité juive, ainsi qu'au patrimoine d'Israël, non seulement la Bible, le Talmud et les légendes talmudiques, mais aussi Spinoza, philosophe qui, on le sait, sortit du giron du judaïsme et en fut rejeté pour cette raison. Ses laborieuses tergiversations visant à déterminer la nature de la démocratie juive laissent de côté, en revanche, 20 pour cent de ses citoyens arabes, et même les 5 pour cent soigneusement inscrits par le ministère de l'Intérieur comme non juifs, dont la plupart parlent l'hébreu et paient leurs impôts.

L'ancien président de la Cour suprême Aaron Barak est également considéré, au même titre que Haim Cohen, comme l'un des juges les plus libéraux et les plus cultivés de l'histoire du droit israélien. En 2002, devant les visiteurs du trente-quatrième Congrès sioniste, il choisit de parler des « valeurs d'Israël en tant qu'État juif et démocratique[2] ». Quelles sont les normes juives de l'État ? Un mélange de notions relevant de la loi juive traditionnelle et du sionisme. Le monde du dogme juif est « une mer sans fin ». Le monde du sionisme, en revanche, est constitué par la langue, les symboles nationaux, le drapeau, l'hymne national, la loi du retour, mais aussi par « un État qui rédime les terres de l'État pour l'implantation juive ». Quelles sont les valeurs démocratiques ? La séparation des pouvoirs, l'État de droit et le respect des droits de l'homme, y compris pour les minorités. Il faut rechercher la synthèse et l'équilibre entre ces deux groupes de valeurs : « Le fait de donner aux Juifs le droit d'immigrer en Israël n'implique pas la discrimination envers les non-Juifs. Il comporte la reconnaissance d'une différence. Ceux qui se trouvent à l'intérieur de notre foyer national ont droit à l'égalité, quelles que soient leur religion et leur nationalité[3]. » Le juge Barak, plus conscient encore que les autres juristes du fait que la notion d'égalité est au cœur de la démocratie moderne, a donc combattu pour l'application de la justice envers la minorité arabe.

Comment la justice s'opère-t-elle dans ce « foyer » lorsqu'une de ses valeurs réside dans « le rachat de la terre pour l'implanta-

1. *Ibid.*, p. 21.
2. www.nfc.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48PTEXT1767.
3. *Ibid.*

tion juive » ? L'ancien juge de la Cour suprême, brillant juriste, propose des solutions, qu'il n'a cependant pas trouvé nécessaire de présenter aux visiteurs du Congrès sioniste réunis à Jérusalem. Le public ne devait pas en être surpris. Le juge démocrate avait déjà défini de la façon suivante le caractère de son pays à l'occasion d'un précédent événement : « Un État juif est un État pour lequel l'implantation des Juifs dans sa campagne, ses villes et ses villages est en tête de ses préoccupations [...]. Un État juif est un État dans lequel le droit hébraïque remplit un rôle important et où le droit du mariage et du divorce des Juifs est déterminé par le droit biblique [1]. » En d'autres termes, pour Aaron Barak, juge libéral et laïque, Israël est juif, notamment, grâce à des projets comme celui de la fameuse « judaïsation de la Galilée », parfaitement circonscrit par un ensemble de lois établissant une ségrégation entre juifs et non-juifs dans cette région.

Daniel Friedmann, bien que n'étant pas un juge, fut nommé ministre de la Justice par le chef du gouvernement Ehoud Olmert. Il avait occupé auparavant un poste de professeur de droit à l'université de Tel-Aviv. En réaction à un article rédigé à la suite de la mort de treize Palestino-Israéliens au cours des émeutes (non armées) de l'année 2000, il exprima son ébahissement devant l'argument selon lequel « il existe un élément d'inégalité dans le fait même de la définition de l'État comme État juif[2] ». En effet, la majorité des États possèdent un caractère national ; pourquoi celui-ci serait-il interdit à Israël ? En quoi Israël est-il différent de l'Angleterre ? « En Angleterre, il existe des minorités juive et musulmane qui bénéficient de l'égalité des droits. Cependant, il est clair qu'elles ne peuvent se plaindre du fait que l'Angleterre soit l'État des Anglais, que la religion dominante y soit chrétienne, que la maison royale, symbole du royaume d'Angleterre, soit liée à l'Église anglicane, et que la langue dominante, et la seule en fait dans laquelle on puisse s'exprimer dans le secteur public, soit l'anglais. Les minorités ne sont pas en droit d'exiger l'intronisation d'un roi juif ni musulman, comme elles ne peuvent demander l'égalité de statut pour une autre langue[3]. »

1. Voir Margolin (dir.), *L'État d'Israël comme État juif et démocratique, op. cit.,* p. 11.

2. Shlomo Sand, «À qui appartient l'État?» (en hébreu), *Haaretz,* 10 octobre 2000.

3. Daniel Friedmann, « Soit la confrontation, soit l'intégration » (en hébreu), *Haaretz,* 17 octobre 2000.

Il est, semble-t-il, exagéré d'exiger d'un professeur israélien de droit, désireux de prouver que son pays est un modèle de démocratie, qu'il utilise une terminologie plus fiable. Même s'il est vrai que le concept d'« Angleterre » est souvent employé comme un synonyme de « Grande-Bretagne », dans le débat complexe sur la nation et l'idéologie nationale une négligence conceptuelle de cette sorte est inacceptable. Depuis 1707, l'Angleterre n'est pas, on le sait, un État souverain, mais fait partie, avec l'Ecosse, le pays de Galles et l'Irlande du Nord (depuis 1801), du royaume uni de Grande-Bretagne. Naturellement, le passé historique et culturel de ce royaume commun est clérical, mais l'« Angleterre chrétienne » n'intervient pas dans le choix individuel d'un juif vivant à l'intérieur de ses frontières : celui-ci a le droit d'épouser une chrétienne écossaise, et «même», à Dieu ne plaise, une musulmane d'origine pakistanaise. Il est inutile d'ajouter que la Grande-Bretagne n'est pas l'État de tous les anglicans du monde, à la différence de l'État des juifs du professeur Friedmann, mais il est en revanche important d'insister sur le fait que l'« Angleterre » n'est pas l'État des Anglais, même si la langue anglaise y est hégémonique. Il est vrai qu'un juif ne peut devenir roi d'Angleterre, mais ce au même titre qu'un chrétien anglais qui n'appartient pas à la maison royale. Quoi qu'il en soit, la puissance souveraine de Grande-Bretagne n'appartient plus au roi depuis déjà longtemps, mais au Parlement ; ainsi Michael Howard, fils d'un immigrant juif romain et chef du Parti conservateur, a-t-il pu tenter, au début du XXIe siècle, sans grand succès il est vrai, de devenir chef du gouvernement britannique, plutôt que de « monter » en Israël.

La Grande-Bretagne est l'État de tous ses citoyens : Anglais, Écossais, Gallois, Irlandais, musulmans immigrés et naturalisés, et même des juifs orthodoxes qui ne reconnaissent que la souveraineté des cieux. Aux yeux de la loi, tous sont britanniques à part entière, et le Royaume-Uni appartient explicitement à tous ses sujets. Si l'Angleterre déclarait être l'État des Anglais, comme Israël est l'État des juifs, les Écossais et les Gallois seraient les premiers à exiger le démantèlement du Royaume-Uni, bien avant que les immigrants pakistanais ne sortent dans les rues pour manifester. Contrairement à Israël, la Grande-Bretagne est un État multiculturel dont les minorités importantes, comme les Écossais et les Gallois, bénéficient depuis longtemps d'une autonomie avancée et sophistiquée. Mais, pour Daniel Friedmann, les Israéliens

arabes « locaux » ressemblent apparemment plus à de nouveaux immigrants nouvellement naturalisés qu'à des autochtones présents de longue date, comme les Écossais ou les Gallois en « Angleterre ».

On pourrait ainsi passer en revue toute la liste des spécialistes du droit qui se sont mobilisés pour la défense du principe de l'« État du peuple juif». Nous nous contenterons dans ce chapitre d'en citer un dernier, auteur d'un ouvrage complet sur la question, rédigé en collaboration avec un historien. Amnon Rubinstein, également professeur de droit, ancien ministre de l'Éducation, publia en 2003, avec Alexander Yakobson, un ouvrage qui peut être considéré comme la critique la plus sérieuse du postsionisme publiée jusqu'ici : *Israël et les nations*[1].

Rubinstein et Yakobson n'étaient pas satisfaits du fonctionnement de la « démocratie juive ». Non seulement ils s'exprimèrent de façon explicite en faveur d'un élargissement des droits de l'homme et de l'égalité en Israël, mais, de plus, leur système d'argumentation s'appuyait entièrement sur des normes universelles. Toutefois, ils étaient en même temps catégoriques : il n'y a pas de contradiction entre les caractéristiques «juif» et « démocratique » de la définition de l'État d'Israël. Les problèmes d'Israël restent dans les normes du monde « libre », il faut simplement les régler avec bon sens par l'amélioration du mode de gouvernement et des Lois fondamentales. Les auteurs partent de postulats consensuels : tout peuple dispose du droit à l'autodétermination, et à ce titre également le « peuple juif». De plus, il n'existe pas d'État complètement neutre sur le plan culturel, et il n'y a par conséquent aucune raison d'exiger de l'État d'Israël qu'il possède cette caractéristique.

Pour Rubinstein et Yakobson, dans la mesure où l'ONU a reconnu aux juifs le droit à l'autodétermination en 1947, celui-ci doit être préservé jusqu'à ce que le dernier juif ait décidé de « monter » en Israël. Ils n'exigent pas ce droit, bien sûr, pour le peuple judéo-israélien qui s'est formé au Moyen-Orient, car pour eux un tel peuple n'existe pas. Mais la réalité est dure pour les juristes sionistes : au XXIe siècle, il n'existe plus de juifs qui ne puissent quitter le pays dans lequel ils vivent, et pourtant, sauf quelques-uns, ils refusent catégoriquement de mettre en applica-

1. Amnon Rubinstein et Alexander Yakobson, *Israël et les nations. L'État-nation juif et les droits de l'homme,* Paris, PUF, 2006.

tion leur droit de souveraineté nationale. La balance migratoire israélienne devient par conséquent déficitaire, et le nombre d'habitants quittant le pays, au moment où ces pages sont rédigées, est plus important que le nombre de ceux qui frappent à ses portes

La grande qualité de l'ouvrage de Rubinstein et Yakobson, par rapport à ceux des autres juristes et penseurs sionistes, réside dans leur conscience relative du fait qu'Israël, en tant qu'État national, n'est pas exactement comparable aux démocraties libérales occidentales. Le livre comporte donc essentiellement des analogies avec les pays d'Europe de l'Est. Les auteurs prennent plaisir à présenter au lecteur les conceptions nationales de la droite en Hongrie, en Irlande et en Grèce avant leurs réformes constitutionnelles, en Allemagne avant les années 1990, ou en Slovénie après le démantèlement de la Yougoslavie. A la lecture des exemples cités en justification de la politique ethnocentriste de l'État d'Israël, la question se pose inévitablement : les auteurs de l'ouvrage seraient-ils prêts, en tant que juifs, à vivre dans l'un des pays d'Europe de l'Est qu'ils donnent comme exemples, ou bien préféreraient-ils être citoyens d'un État démocratique libéral plus normatif?

Tout au long du texte, le rapport réel et profond de nombreux juifs avec Israël est traduit en termes de conscience nationale. La confusion entre, d'une part, un lien établi en grande partie sur de douloureux souvenirs et sur une sensibilité postreligieuse qui conserve à la tradition sa vitalité et, d'autre part, la soif de souveraineté nationale, est profondément ancrée chez ces deux auteurs zélés, qui ne savent malheureusement pas que l'identité nationale n'est pas assimilable à un pur sentiment d'appartenance à une collectivité quelconque. Elle n'est pas uniquement la perception d'une solidarité et d'un intérêt commun, sinon les protestants constitueraient une nation, de même que les amateurs de chats. La conscience nationale est avant tout un désir d'exister ensemble au sein d'une entité indépendante séparée. Elle suppose que ses détenteurs vivent et soient éduqués dans le cadre d'une culture populaire homogène. Cela fut l'essence même du sionisme depuis sa naissance, et durant toutes les étapes de son développement, jusqu'à récemment. Il a aspiré à une souveraineté indépendante et a réussi à l'obtenir, bien qu'aient existé d'autres mouvements de

1. Voir l'article de Gad Lior, «Plus d'émigrés que d'immigrés» (en hébreu), *Yediot Hacharonot,* 20 avril 2007

solidarité juive, dont la plupart n'avaient pas de caractère national, et dont certains étaient même explicitement antinationaux.

Cependant, comme on l'a vu, les masses juives ne sont pas pressées de venir vivre dans le cadre d'une souveraineté juive, et les arguments sionistes doivent donc dépasser le raisonnement national. L'échec de la logique sioniste d'aujourd'hui réside dans son refus de reconnaître la complexité de cette réalité, au sein de laquelle des juifs sont susceptibles de se préoccuper du destin d'autres juifs sans vouloir pour autant vivre avec eux une existence nationale. Une autre erreur grave, partagée par tous les avocats de la « démocratie juive », apparaît dans l'ouvrage de Rubinstein et Yakobson, concernant l'interprétation même de l'idée moderne de démocratie. Il est donc nécessaire de s'arrêter un court instant pour clarifier un ensemble de concepts qui font l'objet de multiples désaccords.

La démocratie possède aujourd'hui de nombreuses définitions, certaines se complétant, d'autres antagonistes. De la fin du XVIIIe siècle jusqu'au milieu du XXe, le terme de « démocratie » fut essentiellement employé pour désigner un régime de souveraineté du peuple, à l'opposé de tous les gouvernements prémodernes dans lesquels le souverain régnait sur ses sujets par la grâce de Dieu. Depuis la Seconde Guerre mondiale, et ce fut le cas plus encore lors de la guerre froide, ce terme est appliqué dans le monde occidental uniquement aux démocraties libérales. Ce qui n'a, bien sûr, pas empêché tous les pays socialistes d'Europe de continuer de se considérer comme des « démocraties populaires », supérieures même au modèle parlementaire occidental.

En raison de cette confusion idéologique permanente, il est nécessaire d'opérer une séparation analytique et historique entre le libéralisme et la démocratie. Le libéralisme, qui s'est développé au sein des monarchies en Europe occidentale et les a peu à peu restreintes, a donné naissance au Parlement, au pluralisme politique, à la séparation des pouvoirs, aux droits des sujets face à l'arbitraire du régime et à tout un éventail de libertés individuelles d'un nouveau genre qui n'avaient jamais existé jusqu'alors dans aucune société. La Grande-Bretagne du milieu du XIXe siècle constitue un exemple typique de gouvernement libéral non démocratique. Le droit de vote y était encore limité à d'étroites élites et la plus grande partie du peuple n'était pas conviée à participer à la vie politique.

L'idée démocratique moderne, c'est-à-dire la conception selon laquelle la souveraineté appartient au peuple tout entier, est, en revanche, apparue sur la scène de l'histoire sous la forme d'une fébrilité intolérante, avec des connotations antilibérales caractérisées. Ses premiers représentants furent des personnalités comme Maximilien Robespierre au Saint-Just, ainsi que d'autres Jacobins pendant la Révolution française, qui tentèrent d'imposer le principe du suffrage universel et de l'égalité politique par des moyens autoritaires, voire totalitaires. Ce n'est que vers la fin du XIXe siècle que la démocratie libérale, pour des raisons complexes, impossibles à développer dans le cadre de cet ouvrage, commença à s'étendre, se fondant sur le principe de la souveraineté du peuple tout en préservant les droits et les libertés, fruits du libéralisme. Elle élargit ces derniers et les implanta comme fondements de la culture politique contemporaine.

Les démocraties libérales de ce type, qui s'établirent en Amérique du Nord et en Europe, étaient toutes de caractère national, bien que très imparfaites à leurs débuts. Certaines n'accordaient pas le droit de vote aux femmes, d'autres ne l'accordaient qu'aux citoyens à partir d'un âge avancé. Certaines catégories sociales possédaient parfois un droit de double vote ; on tarda, dans les États-nations «ethniques» comme «non ethniques», à inclure tous les citoyens de façon égalitaire dans le corps électoral. Cependant, à la différence des démocraties peu nombreuses qui avaient existé dans le monde grec antique, les démocraties modernes sont nées avec une caractéristique particulière : leur développement a été dicté par une pression universelle, les poussant dans la direction d'une égalité civique croissante, mise en pratique dans les frontières de l'État national. L'« homme », catégorie qui n'existait pas en tant que telle dans le monde antique, est devenu, à côté des concepts de «citoyen», de «nation» et d'«État», l'une des pierres de touche de la doxa politique moderne. La souveraineté et l'égalité de tous au sein de la société civile constituent désormais des exigences minimales pour définir un État, quel qu'il soit, comme une démocratie. On peut dire, en revanche, que le niveau des droits et des libertés assurés aux individus et aux groupes minoritaires, ou le degré de séparation des pouvoirs et l'indépendance du système judiciaire, témoignent de la qualité du caractère libéral de la démocratie.

Peut-on définir Israël comme une entité démocratique ? On y trouve sans aucun doute de nombreux traits libéraux. Les libertés

d'expression et d'association dans l'Israël des frontières de 1967 sont considérables, même en comparaison des démocraties occidentales, et la Cour suprême a servi et sert encore parfois de frein efficace à l'arbitraire du pouvoir. Il est surprenant que, même dans les périodes de conflits militaires aigus, le pluralisme ait été relativement préservé en Israël, au même titre que dans certains pays libéraux démocratiques en temps de guerre.

A l'évidence, le libéralisme israélien possède des frontières et des limites, et les atteintes aux droits du citoyen sont routinières dans l'État des juifs. Le fait, par exemple, qu'il n'y existe pas de mariage civil, d'enterrement civil public, de transports publics le jour du shabbat et les jours fériés, ou encore la violation du droit de propriété des citoyens arabes, dévoilent un aspect très peu libéral de la législation et de la culture quotidienne israéliennes. En outre, une domination de plus de quarante ans sur un peuple entier, entièrement dépourvu de droits, dans les territoires conquis depuis 1967 n'a pas contribué à la consolidation et à l'élargissement d'un libéralisme stable et de haut niveau sur les terres sous juridiction israélienne. Cependant, en dépit des carences importantes dans le domaine des droits des individus, Israël a préservé non seulement les libertés de base, mais aussi un principe démocratique fondamental : il s'y déroule des élections générales périodiques, et son régime est le résultat du choix de tous ses citoyens. Ne peut-on pas, ne serait-ce que par ce fait, le considérer comme une démocratie classique contrôlant, avec peut-être un peu de retard, un espace colonial, comme ce fut le cas des puissances européennes dans le passé ?

Le caractère problématique de la démocratie israélienne ne réside pas dans le fait que le shabbat et les fêtes juives soient ses principaux jours de repos, ni dans celui que les symboles de l'État proviennent de la tradition juive. Le lien historique et affectif de la société judéo-israélienne avec les communautés juives dans le monde ne remet pas non plus en cause le caractère démocratique du pays. En effet, au même titre que, aux États-Unis, les communautés linguistiques-culturelles conservent des liens étroits avec leurs pays d'origine, ou que l'identité castillane est hégémonique en Espagne, ou qu'une partie des jours fériés dans la France laïque sont catholiques, il n'existe pas d'obstacle à ce que le cadre symbolico-culturel israélien soit juif. Dans une démocratie normative au sein de laquelle vivent des minorités linguistiques-culturelles, il aurait naturellement été opportun d'instaurer, en plus des jours

fériés traditionnels qui séparent, des symboles et des fêtes civiles qui créent un sentiment de participation et de fraternité commun à tous les citoyens. Ce n'est pas un hasard si une telle tentative n'a pas eu lieu dans l'État juif ; en effet, le caractère spécifique de l'identité étatique en Israël, dont nous avons vu que le code originel remonte à la cristallisation du sionisme, fait douter de la capacité de l'État «juif» à être en même temps démocratique.

La conception de la nation juive dominante dans la société israélienne n'est pas celle d'une identité ouverte et inclusive, invitant les autres à devenir une partie d'elle-même et à exister à ses côtés à égalité et en symbiose, dans le respect des différences. Au contraire, par ses déclarations et par sa culture, elle enferme la majorité, l'isole de la minorité, pose systématiquement comme axiome le fait que l'État appartient seulement au plus grand nombre, assurant même, comme nous l'avons vu plus haut, un droit de propriété éternel à un groupe humain extérieur plus important encore qui n'a, au demeurant, absolument pas choisi d'y vivre. Elle exclut donc nécessairement la minorité d'une participation active et harmonieuse à la souveraineté et au fonctionnement de la démocratie, et s'oppose par là à l'élaboration de tout phénomène d'identification politique avec la majorité qui pourrait se faire jour au sein des groupes minoritaires.

Un gouvernement démocratique est supposé voir avant tout dans ses électeurs des citoyens. Il est élu par eux, financé par eux et est censé, en principe, les servir. Le bien public doit concerner tous les citoyens sur une base égalitaire, au moins en apparence. Ce n'est que dans un deuxième ou un troisième temps qu'un gouvernement démocratique qui serait également libéral est en droit d'opérer une distinction entre les sous-groupes culturels, afin de contenir les plus forts et de protéger les plus faibles, de concilier, dans la mesure du possible, les intérêts des uns et des autres, tout en évitant de porter atteinte à leur identité. La démocratie n'est pas obligatoirement neutre sur le plan culturel ; l'identité étatique globale servant de base d'orientation pour la culture nationale doit être ouverte à tous, ou du moins tenter d'inclure tous les citoyens, même si la minorité s'obstine à se démarquer de l'étreinte nationale hégémonique. Dans tous les types de démocratie existants, c'est toujours la minorité culturelle qui tente de protéger sa spécificité et son identité face à la domination de la majorité. C'est également la minorité qui est en droit de réclamer certains privilèges en raison de son infériorité numérique.

En Israël, la situation est inversée : les prérogatives sont réservées à la majorité juive et à ses « résidus qui continuent d'errer en exil ». Depuis la loi des propriétaires absents et celle sur l'acquisition des terres à la création de l'État jusqu'aux lois et décrets qui permettent la discrimination des citoyens palestino-israéliens (non mobilisables dans l'armée) - tant sur le plan des droits que sur celui de la répartition des ressources, par le biais du concept d'« ancien militaire » -, en passant par la loi du retour et la loi matrimoniale, l'État d'Israël circonscrit à ses juifs l'essentiel du bien public par l'intermédiaire de sa législation. Des « nouveaux immigrants» qui bénéficient d'un généreux «panier d'intégration » jusqu'aux colons dans les territoires occupés qui participent aux élections et reçoivent d'importants budgets, bien qu'ils résident en dehors des régions sous souveraineté israélienne, les enfants d'Israël, « descendants biologiques » de l'antique royaume de Judée, bénéficient ouvertement de la préférence de l'État.

Si le terme «juif» se transformait et devenait ouvert et accessible à tous les citoyens de l'État, comme le terme « israélien », et si chacun d'entre eux pouvait se déplacer dans l'espace identitaire selon sa libre volonté, on pourrait alors être moins sévère et commencer à considérer Israël comme une entité politique engagée dans une dynamique qui la transformera un jour en démocratie. Mais cette mobilité a été interdite à perpétuité en Israël. La « nationalité » de chaque citoyen est inscrite au ministère de l'Intérieur, sans qu'il ait eu le droit de la déterminer lui-même et sans qu'il puisse jamais en changer, à moins de se convertir et de devenir un juif croyant selon le dogme religieux. L'État juif enregistre méticuleusement ses propriétaires légitimes, en d'autres termes les juifs, dans ses cartes d'identité et/ou dans les registres de l'état civil. Il précise avec exactitude la définition de la « nationalité » des non-juifs, parfois jusqu'à l'absurde (par exemple, la carte d'identité des citoyens israéliens qui, malheureusement pour eux, sont nés à Leipzig d'une mère «non juive» avant 1989 porte encore la mention « Allemagne de l'Est » à la case « nationalité »).

L'utilisation du concept de « démocratie juive » aurait également été admissible, en dépit de toutes les hésitations possibles, en présence d'une tendance historique montrant des signes de relâchement de l'étau « ethnocentriste » et d'un effort conscient et généralisé en vue de la consolidation du processus d'israélisation. Malgré les points de départ ethnicistes, fruits, comme on l'a vu, de l'apport du sionisme d'Europe de l'Est et qui se sont radicalisés

au cours du processus de colonisation en Palestine, le concept de démocratie aurait pu être fondé sur une tentative de changement de la morphologie identitaire dans un sens de plus en plus civil. L'absence d'une telle tendance, tant sur le plan de la culture générale que sur les plans éducatif et législatif, et le refus obstiné, de la part des élites politiques, juridiques et intellectuelles, d'une universalisation de l'identité dominante à l'intérieur des frontières de l'« État juif» rendent difficile toute démarche théorique de bonne foi visant à définir celui-ci comme une démocratie. La conception du monde essentialiste présidant à la distinction entre le juif et le non-juif, la définition de l'État par le biais de cette idéologie et le refus acharné et public d'en faire une république de tous les citoyens israéliens rompent clairement avec les principes majeurs d'une démocratie de quelque type qu'elle soit.

Par conséquent, même si nous ne sommes pas dans le domaine de la zoologie et que l'exactitude des désignations linguistiques est moins signifiante ici que dans les sciences de la vie, il convient de définir Israël plutôt comme une « ethnocratie[1] ». Pour être plus précis, Israël peut être caractérisé comme une ethnocratie juive aux traits libéraux, à savoir un État dont la mission principale n'est pas de servir un *demos* civil et égalitaire, mais un *ethnos* biologique et religieux, entièrement fictif sur le plan historique mais plein de vitalité, exclusif et discriminant dans son incarnation politique. Cet État, malgré le libéralisme et le pluralisme ancrés en lui, considère comme étant de son devoir de continuer, par des moyens idéologiques, pédagogiques et juridiques, à isoler son « ethnie » élue non seulement de ses citoyens définis comme non juifs, non seulement des enfants de ses travailleurs étrangers nés en Israël, mais aussi des autres nations du monde.

1. Ce furent Rouhana et Ghanem, ainsi que Yiftachel, qui commencèrent à appliquer les termes d'« État ethnique » et/ou « ethnocratie » à l'État d'Israël. Voir, par exemple, le livre de Nadim N. Rouhana *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State. Identities in Conflict,* New Haven, Yale University Press, 1997, ainsi que l'article d'As'ad Ghanem « State and minority in Israel : The case of ethnic State and the predicament of its minority », *Ethnic and Racial Studies,* 21, 3, 1998, p. 428-447.

Ethnocratie à l'ère de la mondialisation

Israël, en dépit de toutes les vicissitudes de son histoire, existe sous cette forme d'ethnocratie libérale depuis déjà soixante ans. Le libéralisme s'y est renforcé au fil des ans, mais le maintien des bases ethnocentristes de l'État constitue encore l'obstacle principal à son développement. De plus, les mêmes mythes qui se sont avérés efficaces pour la construction de l'État national risquent de contribuer à l'avenir à mettre en danger son existence même.

Le mythe de la propriété historique de la « terre d'Israël », qui a stimulé la disposition au sacrifice des premiers pionniers sionistes et autorisé l'appropriation *ipso facto* de la base territoriale ayant permis l'établissement de l'État, l'a conduit, dix-neuf ans après sa création, à s'embourber dans une situation coloniale directe et coercitive dont il éprouve encore toutes les difficultés à se dégager. Avec les conquêtes de 1967, de nombreux partisans de l'idéologie nationale, tant laïques que religieux, considérèrent les nouveaux territoires occupés comme le cœur de la « terre de leurs ancêtres ». Sur un plan purement mythologique, ils auraient entièrement raison : l'espace imaginaire attribué à Abraham, David et Salomon n'était ni Tel-Aviv, ni la plaine côtière, ni la Galilée, mais Hébron, Jérusalem et les monts de Judée. Pour des raisons « ethniques », les affamés de territoires et les disciples de la « terre d'Israël intégrale » repoussèrent toute idée visant à l'intégration des habitants locaux sur une base égalitaire. L'épuration de la plus grande partie des « autochtones », telle qu'elle avait été effectuée en 1948 dans la région côtière et en Galilée, était devenue impossible après la guerre de 1967, et elle ne put que rester de l'ordre de l'aspiration tacite. Comme nous l'avons rappelé plus haut, l'annexion formelle des nouveaux territoires conquis aurait conduit à la formation d'une entité binationale et annulé tout espoir de continuité de l'existence d'un État à majorité d'origine juive.

Il aura fallu quarante ans aux élites politiques en Israël pour analyser correctement la situation et comprendre que, dans un monde technologiquement développé, le contrôle sur des bandes de terre n'est pas nécessairement une source de puissance. A l'heure où sont écrites ces lignes, il n'existe pas encore dans le pays de dirigeants suffisamment courageux pour trancher cette question et oser entailler fermement la « terre d'Israël ». Tous les gouvernements ont soutenu et encouragé les colonies et aucun

d'entre eux n'a jusqu'ici tenté d'extirper celles qui prospèrent au cœur de la «patrie biblique»[1]. Cependant, même si Israël parvient à se libérer des territoires conquis en 1967, la contradiction intrinsèque à sa définition même ne se résoudra pas pour autant, et un autre mythe, plus dur que celui du territoire, continuera de planer au-dessus de lui comme un mauvais esprit.

La mythologie de l'« ethnie » juive qui se voit comme un ensemble historique fermé sur lui-même, qui a toujours, prétendument, empêché la pénétration d'étrangers et doit par conséquent persister dans cette voie, coule dans les veines de l'État d'Israël et menace de le désagréger de l'intérieur. La préservation d'une entité « ethnique » close, l'exclusion et la discrimination d'un quart de la population civile du pays, Arabes et autres citoyens qui ne sont pas considérés comme juifs d'après la loi religieuse et l'« Histoire », créent des tensions incessantes qui, dans un avenir indéfini, sont susceptibles de se transformer en scissions violentes, difficiles à ressouder. A titre d'exemple, chacune des étapes de l'intégration des Palestino-Israéliens dans la culture israélienne quotidienne accélère plus encore le processus de leur aliénation politique, et cela n'est pas du tout un paradoxe. Un contact plus proche et une meilleure connaissance des valeurs israéliennes, culturelles comme politiques, qui ne concernent en pratique que ceux qui sont définis comme juifs et ne sont partagées aujourd'hui que par eux, accroissent chez les citoyens palestino-israéliens le désir d'égalité et d'une participation plus active à l'exercice de la souveraineté. C'est pourquoi le rejet de l'existence d'Israël en tant qu'État exclusivement juif prend corps et se radicalise parmi les Arabes de 1948, et il est difficile d'entrevoir les facteurs qui seraient à même de freiner ce processus. La pensée arrogante selon laquelle cette population qui croît et se renforce acceptera éternellement son exclusion des centres du pouvoir politique et culturel est une illusion dangereuse qui rappelle l'aveuglement de la société israélienne devant la situation de domination colonialiste en Cisjordanie et à Gaza avant l'éclatement de la première Intifada. Mais, si les deux soulèvements palestiniens de 1987 et 2000 ont marqué l'affaiblissement de la mainmise d'Israël sur les régions où il a clairement fait régner un régime d'apartheid typique, les dommages qu'ils ont causés à son existence ont été

1. Le sentiment national pour Gaza n'a jamais été semblable à celui de la propriété sur Hébron ou Bethléem.

insignifiants en comparaison du danger sous-jacent contenu dans le potentiel de haine des Palestiniens frustrés qui vivent à l'intérieur de ses frontières. Le scénario catastrophe d'une révolte des Arabes de Galilée et les difficultés présentées par la répression d'un tel soulèvement ne relèvent pas d'une imagination débridée ou sans fondement. La réalisation d'un tel scénario constituerait un tournant décisif dans l'histoire de l'existence d'Israël au Moyen-Orient.

Aucun juif vivant dans une démocratie libérale occidentale ne pourrait aujourd'hui s'accoutumer aux formes de discrimination et d'exclusion vécues par les citoyens palestino-israéliens résidant dans un État qui déclare explicitement ne pas leur appartenir. Les partisans du sionisme parmi les juifs dans le monde, tout comme la plupart des Israéliens eux-mêmes, ne s'en trouvent pas gênés, ou ne souhaitent pas prendre conscience du fait que l'« État juif » ne pourrait être accepté au sein de l'Union européenne, ni même comme État légitime des États-Unis d'Amérique, en raison de la nature non démocratique de ses lois. Cette réalité « tordue » ne les empêche pas de continuer de s'identifier à Israël, et même de voir en lui leur pays « de réserve ». Ce phénomène d'identification, comme on l'a vu, ne les pousse nullement, cependant, à abandonner leur patrie nationale pour émigrer en Israël, car, en fin de compte, ils ne vivent pas la ségrégation quotidienne ni l'aliénation identitaire que les Palestino-israéliens connaissent chaque jour dans leur propre patrie.

Ces dernières années, l'État juif s'est montré de moins en moins désireux d'accueillir une immigration trop massive. Le vieux discours national qui tournait entièrement autour de l'idée de « montée » vers Israël a perdu beaucoup de sa magie. Pour comprendre la nature de la politique sioniste actuelle, il faut remplacer le terme « montée » par le mot clé de « diaspora ». La source de la puissance d'Israël ne réside pas aujourd'hui dans sa croissance démographique, mais dans la préservation de la fidélité et du soutien des institutions et des communautés juives à son égard. Rien ne pourrait être plus nocif pour la force d'Israël que l'immigration globale de tous les groupes de pression juifs prosionistes vers la Terre sainte. Il est de loin préférable pour lui que ces groupes continuent d'exister à proximité des centres de pouvoir et des médias du monde occidental ; eux-mêmes souhaitent d'ailleurs continuer à séjourner dans le riche et confortable « Exil » libéral.

Le relatif affaiblissement de l'État-nation dans le monde occidental de la fin du XXe siècle a contribué de façon indirecte au

développement de nouvelles conditions favorables à l'action sioniste contemporaine. Si la globalisation économique, politique et culturelle ébranle considérablement l'idée nationale classique, elle ne supprime pas pour autant le besoin primordial d'identité et de liens avec d'autres collectivités. Dans la phase postindustrielle qui caractérise aujourd'hui les pays riches d'Occident, les hommes, en raison de l'énorme mouvement des denrées matérielles et culturelles, sont sans cesse en quête de cadres concrets et perceptibles d'appartenance et de rassemblement. Et si le statut de l'État tout-puissant du XX[e] siècle a décliné et s'est relativement affaibli, la recherche de sous-identités, qu'elles soient néoreligieuses, régionales, ethnicistes, communautaires ou même liées à des sectes, est devenue une caractéristique marquante du changement dans le tissu morphologique du monde nouveau, métamorphose dont il est encore difficile de discerner le sens.

A la lumière de ce processus, l'« ethnicité » juive a entre-temps bénéficié d'un regain de sympathie. Cette mode s'est notamment cristallisée depuis longtemps aux États-Unis. Le caractère libéral et pluraliste de la puissance américaine, État d'immigration typique, a toujours laissé une place généreuse à l'existence de sous-identités considérées comme relativement légitimes. Le phénomène de nationalisation des masses aux États-Unis n'a jamais cherché à effacer intentionnellement les strates culturelles antérieures ni les vestiges de croyances anciennes (à l'exception de celles qu'il a éradiquées à ses débuts). Il était donc inéluctable que, face aux Anglo-Américains, aux Latino-Américains ou aux Afro-Américains, les juifs d'Europe centrale émigrés aux États-Unis se considèrent à un moment donné comme des Judéo-Américains. Cela ne signifie pas qu'ils aient conservé des éléments de la grande culture yiddish, mais que la nécessité d'appartenance à une communauté définie était indispensable à la recherche de foyers identitaires d'apparence concrète à l'intérieur du grand brassage culturel rapide et irrésistible.

A mesure que la vivante culture yiddish du passé se désintégrait, l'importance d'Israël s'accrut au sein de nombreux groupes juifs aux États-Unis, et le nombre des prosionistes augmenta d'autant. Alors que le judaïsme américain s'était comporté avec une relative indifférence face au grand massacre de la Seconde Guerre mondiale en Europe, sa sympathie et son soutien à Israël n'ont cessé de croître et de se renforcer, en particulier depuis la grande

victoire de la guerre de 1967. Avec la création de l'Union européenne et l'affaiblissement des États-nations en Europe, l'ethnicisation transnationale s'est également développée au sein des institutions communautaires juives de Londres et de Paris, et Israël a réussi à naviguer à travers ce nouvel équilibre de forces et à en retirer le maximum d'avantages.

Depuis la fin des années 1970, la carte de la pérennisation de l'État juif « ethnique » s'est révélée gagnante. Néanmoins, plus Brooklyn s'est rapproché de Jérusalem, plus Nazareth s'est éloignée du cœur de la politique judéo-israélienne ; ainsi, tout projet visant à faire d'Israël une république de tous les citoyens israéliens est apparu sur cette toile de fond comme une construction imaginaire et utopique. L'aveuglement judéo-israélien face au processus de radicalisation démocratique qui a commencé à mûrir au sein du public palestino-israélien, en particulier parmi la jeunesse cultivée, a toujours reposé sur une base matérielle claire. Cette attitude ne provient pas seulement du poids d'un passé mythologique ni d'une ignorance pure et simple ; elle est également ancrée dans le profond intérêt qu'a Israël à retirer des bénéfices de l'existence même de l'« ethnie » résidant outre-mer, toujours prête à le financer, et à y puiser des forces.

Un problème subsiste cependant. Même si l'on peut distinguer un processus d'ethnicisation prosioniste clair au sein des communautés juives organisées, sur la toile de fond de la globalisation de la fin du XX[e] siècle la réalité de l'expérience juive s'exprime davantage par l'« assimilation de fait », mêlant les descendants juifs à leurs voisins, auprès desquels ils étudient à l'université ou qu'ils côtoient sur leurs lieux de travail. La force de la culture quotidienne, qu'elle soit locale ou globale, est encore plus puissante et déterminante que celle de la synagogue et des activités folkloriques sionistes du shabbat. Les fondements de la force démographique des institutions juives, par conséquent, vont s'amenuisant, lentement mais sûrement. La résidence confortable des juifs dans les pays de l'« Exil », l'amour irrépressible entre les jeunes et l'heureuse diminution de l'antisémitisme ont un prix élevé. Les sondages montrent que non seulement les « mariages mixtes » sont en augmentation, mais aussi que le soutien et l'intérêt portés à Israël parmi les juifs jusqu'à l'âge de trente-cinq ans diminuent. La solidarité avec l'État juif demeure stable et populaire chez les personnes de plus de soixante ans. D'après ces

données, Israël ne pourra pas continuer de puiser en permanence ses forces dans la « diaspora transnationale »[1].

Par ailleurs, le soutien inconditionnel de l'Occident n'est pas non plus entièrement assuré à Israël, bien que le néocolonialisme du début du XXI[e] siècle, qui s'est exprimé à travers l'invasion de l'Afghanistan et de l'Irak, grise les élites du pouvoir de l'État juif. L'Occident est encore loin et l'Orient est toujours là, malgré la globalisation croissante. Ce n'est pas la lointaine métropole qui risque d'être exposée aux réactions futures face à l'humiliation du monde musulman, mais précisément sa tête de pont. Le destin d'un État « ethnie » refermé sur lui-même et isolé dans un petit coin du monde arabe et musulman est donc hypothétique. A partir de la phase historique présente, il est, comme presque toujours, difficile de déchiffrer les secrets de l'avenir, mais il existe de nombreuses raisons de s'en défier.

Tous les partisans de la paix doivent savoir, par exemple, qu'un accord de compromis avec un État palestinien, s'il est obtenu, marquera non seulement la fin d'un processus prolongé et tourmenté, mais aussi le début d'un autre, long et nécessaire, et non moins compliqué, au sein de l'État d'Israël lui-même. La nuit cauchemardesque risque d'être suivie d'une aube tout aussi angoissante. L'énorme puissance militaire d'Israël, son arme nucléaire et même la grande muraille de béton dans laquelle il s'est enfermé ne l'aideront pas à éviter de transformer la Galilée en « Kosovo ». Pour sauver l'État d'Israël du sombre abîme qui se creuse en son sein et améliorer ses rapports extrêmement fragiles avec son entourage arabe, un changement fondamental de la politique identitaire juive et une transformation de tout le tissu des relations avec le secteur palestino-israélien sont nécessaires.

La solution idéale, celle qui, compte tenu de l'imbrication et de la promiscuité territoriale entre Judéo-Israéliens et Arabes, permettrait de résoudre un conflit vieux de cent ans, serait évidemment la création d'un État démocratique binational s'étendant de la Méditerranée au Jourdain, mais il ne serait pas particulièrement raisonnable d'attendre du peuple judéo-israélien, après un si long et si sanglant conflit, et en raison de la tragédie vécue par un grand nombre de ses fondateurs émigrés au XX[e] siècle, qu'il accepte de

1. Voir l'article de Shmuel Rozner, « Recherche : les mariages mixtes créent deux peuples juifs », *Haaretz, 29* décembre 2006, ainsi que les articles sur ce sujet publiés dans *Yediot Hacharonot,* 31 août 2007.

devenir du jour au lendemain une minorité dans son pays. Cependant, s'il serait aberrant sur le plan politique de demander aux Israéliens juifs de liquider leur État, il faut en revanche exiger qu'ils cessent de le considérer comme leur propriété indivise et d'en faire un État ségrégationniste discriminant une grande partie de ses citoyens, regardés comme des étrangers indésirables.

L'identité juive-israélienne doit absolument se transformer fondamentalement et s'adapter à la réalité culturelle vivante et dynamique qu'elle recouvre. Elle doit entreprendre un processus d'israélisation ouvert, adapté à tous les citoyens de l'État. Il est trop tard pour faire d'Israël un État-nation unifié et homogène ; il est donc nécessaire, parallèlement à une israélisation qui invite l'« autre », de développer une politique démocratique multiculturelle, semblable à celle qui existe en Grande-Bretagne ou en Hollande, qui procurerait aux Palestino-Israéliens, en plus d'une égalité totale, une autonomie évoluée et institutionnalisée. La poursuite de leur intégration au sein des cadres institutionnels de la culture israélienne hégémonique doit se doubler de la conservation et du développement de leur culture. Tous les enfants palestino-israéliens, les garçons comme les filles, doivent pouvoir accéder, s'ils le souhaitent, aux circuits conduisant vers les centres de l'activité sociale et culturelle israélienne. De leur côté, tous les enfants judéo-israéliens doivent savoir qu'ils habitent un Etat dans lequel vit une importante population « autre ».

Cette esquisse de l'avenir semble aujourd'hui imaginaire et utopique. Quel pourcentage de la population juive accepterait de perdre les privilèges que lui accorde l'État sioniste ? Les élites israéliennes seront-elles disposées à effectuer une transformation psychologique allant dans le sens de l'adoption d'un tempérament plus égalitaire, dans le cadre d'une globalisation culturelle? Combien de citoyens sont-ils réellement désireux d'adopter le mariage civil et de séparer totalement le rabbinat de l'État ? Est-il envisageable d'abroger le statut étatique de l'Agence juive et d'en faire une association privée destinée au développement des liens culturels entre les juifs d'Israël et les communautés israélites dans le monde ? Quand le Fonds national juif cessera-t-il d'être une institution ethnocentriste discriminante et rendra-t-il au « vendeur » les un million trois cent mille kilomètres carrés de terres qui lui ont été remises par l'État en échange d'un prix symbolique, et ce au même tarif, permettant peut-être ainsi la création d'un

premier fonds de capitaux destiné à l'indemnisation des réfugiés palestiniens ?

Quelqu'un osera-t-il, par ailleurs, abroger la loi du retour et en restreindre l'application au droit d'asile pour les réfugiés juifs persécutés ? Est-il envisageable de retirer à un rabbin new-yorkais le droit automatique de se faire citoyen israélien lors d'une visite éclair en Israël (généralement à la veille d'élections) avant de revenir dans son pays d'origine ? Et qu'est-ce qui empêcherait ce même juif, s'il était victime de persécutions (et non parce qu'il a commis un délit), de vivre selon la foi juive dans une république israélienne de tous ses citoyens, exactement comme il le fait actuellement aux États-Unis dans le calme et la sérénité ?

Vient enfin la question centrale, peut-être la plus problématique de toutes : dans quelle mesure la société judéo-israélienne sera-t-elle disposée à se débarrasser de son image profondément ancrée de « peuple élu », et est-il envisageable qu'elle cesse de se glorifier et d'exclure l'autre, soit au nom d'une histoire sans fondement, soit par le biais d'une science biologique dangereuse ?

Les interrogations qui closent cet ouvrage sont donc plus nombreuses que les solutions qu'il apporte, et le ton, comme dans le passage autobiographique qui l'ouvre, est ici plus inquiet qu'optimiste. Mais il est logique qu'un essai qui, au fil des pages, remet en cause le passé juif s'achève par un questionnement quelque peu insolent sur un avenir douteux.

Et, en définitive, si l'on peut tenter de modifier de façon si radicale l'imaginaire historique, pourquoi ne pas chercher également à envisager, en faisant preuve de beaucoup d'inventivité, un avenir totalement différent ? Si le passé de la nation relève essentiellement du mythe onirique, pourquoi ne pas commencer à repenser son avenir, juste avant que le rêve ne se transforme en cauchemar ?

Remerciements

Je tiens à remercier tous mes collègues, mes élèves et mes amis qui m'ont apporté leur aide au cours des diverses étapes de l'écriture de ce livre. Ma reconnaissance va à Yehonatan Alsheh, Yoseph Barnea, Samir Ben-Layashi, Israel Gershoni, Yael Dagan, Eik Doedtmann, Naftali Kaminski, Yuval Laor, Gil Mihaely, Uri Ram, Ze'ev Rubin, Dan Tsahor, Amnon Yuval, Paul Wexler et surtout Stavit Sinai, qui tous furent parmi les premiers à lire des fragments du manuscrit. Leurs remarques précieuses ont largement enrichi son élaboration.

Les derniers chapitres du livre ont été écrits durant un séjour à l'université d'Aix-en-Provence. Je voudrais ainsi adresser mes remerciements à Bernard Cousin pour son hospitalité chaleureuse et sa générosité. Mes témoignages de reconnaissance vont en particulier à Katell Berthelot et à tous les autres chercheurs de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, qui, par leur sensibilité, leurs remarques et leur ouverture d'esprit, m'ont permis d'éclaircir divers aspects auxquels je n'aurais pas pensé sans leurs suggestions.

D'autres amis m'ont encouragé, à des moments de fléchissement et d'incertitude, à poursuivre le travail d'écriture. Pour leur soutien, je tiens ici à témoigner ma reconnaissance à Houda Benallal, Sébastien Boussois, Roni et Dan Darin, Eliyho Matz, Boaz Evron et Dominique Vidal. Chacun d'entre eux, à sa manière, a su m'insuffler la force d'aller de l'avant quand le stade précédent m'avait laissé dans le désespoir le plus total.

Je remercie aussi de tout cœur l'équipe des éditions Fayard, qui s'est dépensée afin que ce livre voie le jour - en particulier Henri Trubert. De même, l'assistance que mon épouse Varda m'a fournie a été d'une valeur inestimable, et je lui suis redevable à jamais pour sa patience sans bornes et ses encouragements affectueux.

Grâce à l'aide irremplaçable de mes amis proches Michel Bilis, Levana Frenk et Jean-Luc Gavard, le présent ouvrage a pu surmonter de nombreux obstacles et parvenir aux lecteurs français dans sa version actuelle. Je tiens à leur exprimer ma gratitude profonde et chaleureuse. L'édition française de ce livre est dédiée à mon jeune ami Basel Natsheh et à tous les Israéliens et Palestiniens de sa génération, dans l'espoir qu'elle contribuera un tant soit peu à leur assurer un futur meilleur en Palestine et en Israël.

Il est superflu de préciser que tous ceux qui m'ont aidé directement ou indirectement dans la réalisation de ce projet ne portent aucunement la responsabilité des idées qui y sont développées, et évidemment pas plus celle des inexactitudes qu'il pourrait comporter. Comme aucune institution ni aucun fonds de recherche n'a financé cette publication, je me suis senti libre de toute obligation, une liberté dont je ne suis pas sûr d'avoir connu le goût auparavant.

Index

A

Aaron, frère de Moïse, 385.
Aaron, roi khazar, 296, 299, 312.
Abd Al-Rahman III, 296.
Abraham ben David, voir Rabad.
Abraham l'Hébreu, 96,102,111,128, 133, 140, 141, 148, 151, 155, 156, 159, 160, 162, 164, 182, 189, 214, 241, 247, 254, 262, 265, 269, 273, 278, 279, 290, 308, 333, 334, 383, 425.
Abu Karib Assad, roi himyarite, 273, 277.
Achior l'Ammonite, 212.
Agag, roi d'Amalek, 215.
Agar, épouse d'Abraham, 214.
Agnon, Shmuel Yosef (Shaï), 181.
Agranat, Shimon, 401, 402.
Aharoni, Yohanan, 161-163.
Ahiqar, 175, 215.
Akhenaton, pharaon, 141.
Akiba, Rabbi, 242, 246.
Akrisch, Yitzhak, 298.
Al-Bakri, Abd Allah, 269, 306, 308.
Al-Balâdhurî, Ahmad, 286.
Albright, William F., 160, 161, 165.
Alexandre Jannée, 219, 225.
Alexandre le Grand, 27, 203, 205, 215, 217, 234.
Al-Hakam, Ibn Abd, 285.
Al-Istakhri, Abul Qasim, 303, 305, 306,311,313.
Al-Jarrâh al-Hakami, 303.
Allen, Woody, 344.
Al-Mas'udi, Abu Al-Hasan, 309, 311, 314.
Almog, Shmuel, 263.
Al-Muqtadir bi-llah, 303.
Al-Qirqissani, Yaaqov, 316.
Alt, Albrecht, 168.
Al-Usfuri, Khalifa ibn Khayyât, 285.
Al-Wâqidî, Abu Abdullah Muhammad, 285.
Ananias, commerçant d'Adiabène, 232.
Anderson, Benedict, 33, 55-58, 67, 84, 88.
Anilaios, 202, 203.
Ankori, Zvi, 335.
Antiochos III Mégas, 204.
Antiochos IV, Épiphane, 230.
Antonin le Pieux, 240, 248.
Apion, Plistonicès, 208, 231.
Aquila (Onkelos), 246.
Aristée, 226, 228, 229.
Aristobule Ier, 219, 220, 224, 225.
Arminius, 28.
Arnaiz-Villena, Antonio, 387.
Aron, Raymond, 86.
Artamonov, Mickaël, 325, 330, 331.
Asenath, fille de Poutiphar, 214, 230.
Asimov, Isaac, 267.
Asinaios, 202.
Assad, voir Abu Karib Assad.
Assaf, Simcha, 299.
Astarté, déesse phénicienne, 112, 171.
Astorius de Naro, 282.
Auerbach, Elias, 369.
Auguste, Octavien, 222, 235, 270.
Augustin d'Hippone, 282, 283.
Aulus Plautius, 240.
Avineri, Shlomo, 117, 411.

Avtalyon, vice-président du Sanhédrin, 246.
Aziza, Claude, 283.
Azqir le martyr, 273, 274.

B

Baal, dieu phénicien, 112, 171.
Baer, Yitzhak, 143-149, 152, 195, 196, 207, 250, 252, 264, 295, 296.
Balibar, Etienne, 39, 48.
Balta, Paul, 290.
Bamberger, Bernard J., 245.
Bar Abraham, Yitzhak, 317.
Bar Kokhba, Simon, 186-188, 193-195, 200, 211, 237, 248, 251, 258, 261, 361, 363, 364.
Barak, Aaron, 414, 415.
Baras, Zvi, 185-187, 252.
Barnabas (Barnabe), 241.
Baron, Salo Wittmayer, 137-144, 147, 150, 152, 164, 194, 195, 205, 207, 209, 211, 223, 269, 277, 320, 325-327, 337, 338.
Bartal, Israel, 191.
Bar-Yehuda, Israel, 398.
Basnage, Jacques, 98, 99, 109.
Bauer, Otto, 52, 53.
Begin, Menahem, 403.
Behar, Doron M., 384.
Bein, Alex, 365.
Beikind, Israel, 257-259, 262, 264.
Ben Bagbag (Rabbi Yohanan le Converti), 246.
Ben Gourion, David, 153-156, 160, 260-262, 264, 363, 391, 392, 398, 399.
Ben Haa-Haa, 246.
Ben Hanoucca, Jacob, 316.
Ben Nathan Adler, Mordehai, 315.
Ben Sasson, Haim, 207.
Ben Vered, Arnos, 405.
Ben Ze'ev, Israel, 275, 277.
Ben Zvi, Yitzhak, 154, 260-264, 309, 363.
Benjamin de Tibériade, 252.
Benjamin de Tudèle, 315.
Benjamin, roi khazar, 312.
Benjamin, Walter, 387.
Ben-Shammai, Haggai, 332.
Benyamin, Aaron, 369.
Berthelot, Katell, 221.
Billig, Michael, 89.
Birnbaum, Nathan, 357, 358.
Bismarck, Otto von, 109.
Bloch, Marc, 40, 106.
Boadicée, reine, 28.
Boas, Franz, 375, 376.
Boaz, époux de Ruth, 212.
Bodo (Eliezer), 296.
Bonfil, Reuven, 242.
Bonne-Tamir, Bat-Sheva, 380, 381.
Borokhov, Ber (Dov), 54, 259, 260, 363, 391.
Borut, Jacob, 369.
Boussois, Sébastien, 31.
Braude, William G., 245.
Braudel, Fernand, 49.
Breuilly, John, 54.
Brochov, Mordehai, 369.
Brook, Kevin A., 332.
Broshi, Magen, 185.
Brubaker, Rogers, 79, 80.
Brutzkus, Julius, 316.
Buber, Martin, 360, 361, 368.
Bulan, roi khazar, 298, 308, 310.
Busekdst, Astrid von, 89.

C

Carcopino, Jérôme, 184.
Carus, Carl Gustav, 115.
Cauthen, Bruce, 178.
Cazès, David, 286.
Celse, 238.
Centlivres, Pierre, 91.
César, Jules, 27, 124, 237.
Chamberlain, Houston Stewart, 358.
Chatterjee, Partha, 65.
Chelbo, Rabbi, 243.
Chem, 133.
Chetrit, Joseph, 290.
Chouraqui, André, 291, 292.
Chwolson, Daniel Abramovich, 323.
Cicerón, Marcus Tullius, 204, 237.
Claude, empereur, 236.
Clovis Ier, 28.
Cohen, Arthur A., 182,222,228,234.

Cohen, Haim H., 413, 414.
Cohen, Hermann, 122.
Cohen, Shaye J.D., 95.
Commodien, poète chrétien, 283.
Constantin Ier, 248.
Constantin II, 271.
Constantin Porphyrogénète, 302.
Constantin V, 302.
Corcos, Alain F., 376, 377.
Corinaldi, Michael, 275.
Corneille, centurion romain, 242.
Cosmas Indicopleustès, 275.
Croce, Benedetto, 338.

D

Dana, Catherine, 290.
Daniel (frère), voir Rufesein, Oswald.
Daniel, prophète biblique, 182, 230, 256.
Darwin, Charles, 111.
David, roi biblique, 29, 98, 111-113, 124, 133, 135, 141, 153, 158, 159, 162, 163, 169-171, 176, 190, 212, 214, 218, 220, 221, 269, 300, 338, 364, 391, 425.
David, roi de Crimée, 323.
David, Yossi, 412.
Davies, Philip, 176.
Davis, Horace, 52.
Dayan, Moshe, 158-160.
Déborah, prophétesse biblique, 286.
Delannoi, Gil, 77.
Denys d'Halicarnasse, 97.
Détienne, Marcel, 36.
Deutsch, Karl W., 9, 55, 57.
Dhoquois-Cohen, Régine, 290.
Dieckhoff, Alain, 89.
Dihya-el-Kahina, 280, 285-288, 290-292, 295, 301, 319.
Dinur, Ben-Zion, 32, 146, 149-155, 162, 169, 196-199, 207, 250-253, 255, 264, 277, 294, 295, 302, 304, 306, 311, 314, 326-328, 337, 338.
Dion Cassius, 186, 234, 236, 237, 280, 373.
Disraeli, Benjamin (lord Beaconsfield), 120, 357.
Doré, Daniel, 212, 230.
Doron, Joachim, 357.
Doubnov, Simon, 128-139, 142, 143, 147, 152, 157, 164, 166, 194, 206, 211,223, 277, 323-325, 336.
Dreyfus, Alfred, 352, 373.
Dunlop, Douglas M., 299, 319, 331.
Dunn, Geoffrey D., 283.
Du-Nuwas, Joseph As'ar Yat'ar, roi himyarite, 275-277, 279, 280.
Dürkheim, Emile, 50.

E

Edelman, Diana V., 171.
Efron, John M., 369.
Eichhorn, Johann Gottfried, 102.
Eisen, Arnold M., 182.
Eisenstein, Sergueï Mikhaïlovitch, 178.
Elam, Yigal, 396, 399.
Eldad ha-Dani, 313.
Éléazar ben Azarya, Rabbi, 242.
Éléazar, prédicateur de Galilée, 232.
Éléazar, Rabbi, 243.
El-Hacen, petit-fils de Mahomet, 284.
El-Haj, Nadia Abu, 162.
Eliezer ben Jacob, Rabbi, 245.
Ella Asbeha, roi d'Axoum, 276.
Elon, Arnos, 349.
Elukin, Jonathan M., 99.
Engels, Friedrich, 11, 16, 373.
Epschtien, Abraham, 313.
Erdélyi, Istvân, 315.
Esdras, le scribe, 113, 127, 128, 134, 137, 142,211,213,215,217, 247, 288, 364.
Eshkoli, Aaron Ze'ev, 327.
Esther, reine biblique, 96, 215.
Ettinger, Shmuel, 263, 331, 350.
Eusèbe, évêque de Césarée, 186, 187, 280.
Evron, Boaz, 32, 33.
Ezechiel, prophète biblique, 213, 312, 318.

F

Fabre, Daniel, 91.
Falk, Raphaël, 369, 379, 386.

Fallmerayer, Jacob Philip, 335.
Feiner, Samuel, 107.
Feldman, Louis H., 217, 241.
Feldman, Marc, 383.
Ferro, Marc, 36.
Fichte, Johann Gottlieb, 120, 129, 130.
Finkelstein, Israël, 169,173-175,185.
Firkovitch, Abraham, 311, 323.
Fishberg, Maurice, 375, 376.
Flavius Josephe, 95-98, 111, 183-186, 193, 194, 202-205, 208, 211, 212, 221, 222, 224, 225, 228, 230-233, 236, 239-241, 247.
Franco, Francisco, 13.
French, D.H., 274.
Friedman, Menahem, 392.
Friedmann, Daniel, 415, 416.
Friedmann, Georges, 401.
Fulvia, Flacca Bambula, 236, 240.

G

Gamliel le second, Rabbi, 242.
Garibaldi, Giuseppe, 77.
Geary, Patrick J., 28.
Geiger, Abraham, 102, 108.
Geiger, Yosef, 252.
Gelmer, Ernest, 9, 33, 55, 57, 58, 61, 62, 68, 79, 82, 83, 89, 90.
Gengis Khan, 320.
Gerber, Jane S., 295.
Ghanem, As'ad, 424.
Gibel Azoulay, Katya, 387.
Gil, Moshe, 209.
Gobineau, Joseph Arthur de, 115.
Goebbels, Joseph, 126.
Goethe, Johann Wolfgang von, 73, 120, 267.
Goitein, Shlomo Dov, 157, 254, 272.
Golb, Norman, 316, 332.
Golden, Peter B., 309, 331, 332.
Goliath, géant biblique, 112, 159.
Goodman, Martin, 211, 242.
Gottwald, Norman, 168.
Graetz, Heinrich (Hirsch), 105-109, 111-114, 117-122, 124-129, 131, 134, 135, 137-139, 145, 147, 149, 150, 152, 157, 169, 192-194, 205, 206, 210, 223, 277, 321, 324, 356.
Gramsci, Antonio, 82, 83, 85, 88.
Greenfeld, Liah, 39, 78, 395.
Grégoire de Tours, 98.
Grégoire, Henri, 299.
Gresh, Alain, 388.
Grigoriev, V.V., 321.
Gross, Eyal, 410.
Gruen, Erich S., 344.
Günther, Hans, 367.

H

Hachimaaz (rabbin), 98.
HaCohen, Ran, 102.
Hadrien, empereur, 186, 188, 197, 240, 246.
Halévy, Meshulam, 158.
Halimi, Gisèle, 288.
Hall, John A., 58.
Halter, Marek, 329.
Haman, vizir perse, 215.
Hammourabi, roi de Babylone, 132, 133.
Hanassi HaCohen, 219.
Hannoum, Abdelmajid, 285, 286.
Hanson, Stephen E., 78.
Harkavy, Abraham Albert, 311, 317, 322, 323, 336, 339.
Harnack, Adolf, 205.
Hârûn ar-Rachîd, calife abbasside, 309.
Hasdaï ibn Shaprut, 296-300, 307, 316, 321, 322, 324, 326.
Hassan ben Al-Nu'mâan, 285.
Hatam, Al-Kodaï Muhamed, 280.
Haupt, Georges, 53.
Hayes, Carlton J.H., 66, 67, 69, 72, 81.
Hayoun, Maurice-Ruben, 101.
Hecataeus (Pseudo-), 210.
Heilbrunner, Oded, 369.
Heine, Heinrich, 349.
Hélène, reine d'Adiabène, 232, 233, 239.
Hengist, 28.
Herder, Johann Gottfried, 52, 129, 130.

Hérode Ier le Grand, 170, 218, 223, 224, 246, 270.
Hérodote d'Halicarnasse, 212.
Herzl, Theodor, 259, 350, 358, 359, 366, 368.
Herzog, Ze'ev, 173.
Hess, Moses, 114,116,117,121,350, 356, 357, 368.
Heyd, Michael, 146.
Hillel, l'Ancien, 246.
Hirschberg, Haim Ze'ev, 271, 275, 276, 278, 279, 286, 288-291, 328.
Hispalus, Cornelius, 235.
Hitler, Adolf, 13, 29, 35, 333, 344, 349, 367.
Hô Chi Minh, 54.
Hobbes, Thomas, 173.
Hobsbawm, Eric J., 27, 62, 77, 79.
Horace, Quintus Flaccus, 237.
Horon, Adia A., 188.
Horowitz, Nery, 395.
Horsa, 28.
Hosking, George, 72, 178.
Howard, Michael, 416.
Hroch, Miroslav, 91.
Hutchinson, John, 47.
Hyrcan, Jean, 219, 221, 223-226.

I

Ibn Al-Athir, Ali, 302.
Ibn Al-Nadim, Abu Al-Faraj, 306.
Ibn Fadlân, Ahmad, 301, 303, 304, 312, 314.
Ibn Hawqal, Mohammed Abul-Kassem, 312.
Ibn Khaldoun, Abu Zayd 'Abd ar-Rahman, 267, 284-286.
Ibn Rustah, Ahmad, 303.
Idris Ier, 284.
Ignatieff, Michael, 75.
Ioannidis, John P.A., 386.
Isaac, fils d'Abraham, 133, 140, 159, 164, 166, 189, 214, 254, 265, 279, 312, 333.
Isaïe, père de David, 212.
Isaïe, prophète biblique, 41, 98, 212, 213, 269.
Ishayahu, Israël, 276.
Ismaël, fils d'Abraham, 254, 313.
Ivanov, P. (Staline ?), 330.
Izatès, roi d'Adiabène, 232, 233.

J

Jabotinsky, Vladimir (Ze'ev), 333, 361, 362.
Jacob, fils d'Isaac, 133, 140, 159, 160, 162, 164, 172, 182, 189, 212, 265, 279, 333.
Jaffrelot, Christophe, 89.
Janus, 64.
Japhet, 297, 316.
Japhet ibn Ali, karaïte, 316.
Jean de Giscala, 224.
Jean Psaltes, 275.
Jeanne d'Arc, 286, 287.
Jefferson, Thomas, 28.
Jérémie, prophète biblique, 203, 213, 269, 364.
Jésus de Nazareth, 29, 98, 99, 160, 188-190, 242, 247, 252, 253, 273, 275, 312, 399.
Jonas, prophète biblique, 212, 269.
Joseph, fils de Jacob, 214, 230, 269.
Joseph, roi khazar, 296-299, 305-308, 310, 312-315, 321-324, 326.
Josèphe, voir Flavius Josèphe.
Josias, roi de Judée, 42,173-175,287.
Jost, Isaak Markus, 99,100,102-106, 108, 109, 125, 126, 132, 155, 321, 324.
Josué, fils de Noun, 26, 42, 153-156, 158, 161, 167, 212, 218, 221.
Juda Halévy, Rabbi, 299, 300, 309, 310.
Judah Hassid, 197.
Judith, personnage biblique, 212.
Julia de Naro, 282.
Jupiter, 171.
Juster, Jean, 241.
Justin, martyr, 188.
Justinien II, 302.
Juvénal, Decimus Iunius, 238.

K

Kahana, Abraham, 297, 301, 307, 312, 313, 315.

Kahane, Meir, 404.
Kanena, voir Dihya-el-Kahina.
Kahina, voir Dihya-el-Kahina.
Kaplan, Steven, 275.
Karelitz, Abraham Isaiah (Chazon Ish), 395.
Kasher, Aryeh, 185, 223, 274.
Kasher, Asa, 412.
Katz, Jacob, 350.
Katz, Shaul, 146.
Katz, Solomon, 294.
Kaufmann, Yehezkel, 154, 155, 200, 201.
Kautsky, Karl, 52, 373-375.
Kedourie, Elie, 81.
Keller, Werner, 160.
Kelly, Gordon P., 183.
Keren, Michael, 154.
Khosrau II, 301.
Kimmerling, Baruch, 32, 263.
Kirsh, Nurit, 378.
Kissinger, Henry, 398.
Kitroser, Félix E., 332.
Klauzner, Yossef, 200, 223.
Kleiman, Yaakov, 385.
Knox, Robert, 115.
Koestler, Arthur, 315, 331-335, 340.
Kohn, Hans, 51, 59, 69-73, 76, 361, 363.
Kokovstsov, Pavel, 325.
Kreisky, Bruno, 398.
Kriesi, Hanspeter, 80.
Kumar, Krishan, 64.
Kutschera, Hugo von, 323.
Kuzio, Taras, 72.

L

Labuda, Gerard, 342.
Landau, Menahem, 299, 316.
Landauer, George, 367.
Lavisse, Ernest, 74.
Lazarus, Moritz, 122.
Lazarus-Yafeh, Hava, 275.
Lecker, Michael, 273.
Leibowitz, Yeshayahou, 393.
Lemche, Niels Peter, 166, 176.
Lénine, Vladimir Ilitch Oulianov, dit, 11, 16, 52.
Léon III, 302.
Léon le Khazar, 302.
Lerner, Joseph Yehuda, 322, 323.
Levine, Lee Israël, 173, 187, 218.
Levinsohn, Isaac Baer (Ribal), 339.
Lewicki, Tadeusz, 342.
Lieberman, Joe, 398.
Liebeschûtz, Hans, 125.
Lightfoot, C.S., 274.
Lindenberger, James M., 175.
Linder, Amnon, 248.
Linz, Juan José, 408.
Lior, Gad, 418.
Lior, Yoshua, 322, 325, 328, 330.
Litman, Jacob, 336.
Lowy, Michael, 53.
Lukas (Andréas), roi de Cyrénaïque, 280.
Luther, Martin, 98, 120.
Lydie, marchande de pourpre, 241.

M

Machiavel, Nicolas, 85.
Machover, Moshe, 153.
Mahomet, prophète, 253, 254, 269, 270, 276, 289, 303.
Maïmonide, Moïse, 246.
Maistre, Joseph de, 89.
Malachie, prophète, 241.
Malikkarib Yuh'amin, roi himyarite, 272, 273.
Manassé, roi khazar, 312, 313.
Mannus, fils de Tuisto, 124.
Mao Tsé-toung, 54.
Mapou, Abraham, 109.
Mardochée, personnage biblique, 215.
Margalit, Israël, 334.
Margolin, Ron, 400, 415.
Marr, Wilhelm, 121.
Martial, Marcus Valerius, 239.
Marwan II, 303.
Marx, Karl, 11, 50-52,114,115, 373, 374.
Mattathias le prêtre, 218, 219, 235.
Matthieu, apôtre, 242.
Mazar, Amihai, 173.
Mazar, Benjamin, 154,161, 162,165.
Mazzini, Giuseppe, 52, 77.

Meir, Golda, 402.
Meir, Joseph, 369.
Meir, Rabbi, 246.
Menahem ibn Saruq, 296.
Menahera, roi khazar, 312.
Mendenhall, George, 168.
Mendès France, Pierre, 398.
Mendes-Flohr, Paul, 101, 182.
Mérenptah, pharaon, 134, 166, 171.
Meroz, Nurit, 240.
Mesha, roi moabite, 132, 136, 171.
Metilius, commandant romain, 225.
Meyer, Eduard, 216.
Meyer, Michael A., 120.
Miarri, Muhammad, 404.
Michael, Reuven, 103, 109, 120.
Michel, Bernard, 76.
Michelet, Jules, 52.
Mieses, Mathias, 341.
Migdal, Joel S., 263.
Milikowsky, Chaim, 187, 188.
Mill, John Stuart, 51.
Minerve, 39.
Moïse, fils d'Amram, 95, 96, 99, 101, 102, 106, 111, 128, 141, 153, 156, 167, 173, 204, 212, 214, 223, 228, 231, 232, 238, 239, 269, 276, 310, 317, 318, 320, 345, 355, 385.
Mommsen, Theodor, 73, 123-126, 194, 216, 217, 372.
Mondot, Jean-François, 173.
Monobaze II, roi d'Adiabène, 233.
Morris, Benny, 389.
Moshe ben Nahman Gerondi (Ramban), 190.
Mosin, Vladimir A., 307.
Mourant, Arthur E., 379.
Muhamed, Ben-Salem, 280.
Musa ibn Nosseyr, 294, 295.
Mussolini, Benito, 13.
Myers, David N., 138, 143.

N

Na'aman, Nadav, 173.
Nabonide, roi de Babylone, 166.
Nabuchodonosor II, roi de Babylone, 133, 195.
Nairn, Tom, 81.
Napoléon Bonaparte, 87.
Néhémie, 113, 137, 142, 213, 215, 247.
Nékao, pharaon, 287.
Néron, empereur, 240, 241.
Neuman, Moshe, 407.
Neusner, Jacob, 233.
Nicholson, Ernest, 127.
Nicolet, Claude, 75.
Nietzsche, Friedrich, 40.
Nikiprowetzky, Valentin, 229.
Nimni, Ephraïm, 52.
Noé, patriarche biblique, 96.
Nordau, Max (Meir Simcha Sûdfeld), 350, 359, 360, 368.
Nordmann, Johannes, 115.
Noth, Martin, 168.

O

Obed, fils de Ruth et de Boaz, 212.
Olmert, Ehoud, 415.
Omri, roi d'Israël, 171, 391.
Oppenheim, Ariela, 381, 382.
Oppenheimer, Aaron, 185, 187, 274.
Origène, 234, 238.
Oron, Michal, 296.
Orr, Akiva, 153.
Orrieux, Claude, 211.
Oshehaya, Rabbi, 281.
Ovadia, roi khazar, 298, 310.

P

Pappé, Ilan, 389.
Patai, Jennifer, 376, 377.
Patai, Raphaël, 377.
Paul de Tarse (saint Paul), 239, 241, 247, 294.
Paulla Veturia (Sarah), 239.
Pavic, Milorad, 329.
Peetachia de Ratisbonne, Rabbi, 317, 318, 320.
Peled, Mattityahu, 404.
Pelletier, André, 228.
Perl, Joseph, 322.
Philon d'Alexandrie, 204, 206, 227, 228, 230, 243, 247.
Philostorgios, 271.

Phocylides (Pseudo-), 230.
Piatigorsky, Jacques, 332, 334.
Pilovski, Varda, 392.
Pilsudski, Józef, 54.
Platon, 208, 230, 231.
Polak, Abraham, 256, 257, 303, 305, 309, 311, 312, 314, 316, 320, 326-328, 335, 337, 339, 340.
Pomponia Graecina, 240.
Poppea Sabina, 240.
Porter, Brian, 75.
Pritsak, Omeljan, 316, 332.
Procope de Césarée, 275.
Prométhée, Titán, 34.
Ptolémée d'Ascalon, 222.
Ptolémée Ier, 203, 204.
Ptolémée II Philadelphe, 226, 229.
Pythagore, 231.

R

Raba, Yoel, 316.
Rabad, Abraham ben David de Posquieres, 299, 300, 316.
Rabello, Alfredo M., 294.
Rahab, prostiruée cananéenne, 212.
Ram, Haggai, 50.
Ram, Uri, 32, 33, 149.
Ranger, Terence, 27.
Ranke, Leopold von, 100, 131.
Rapoport, Meron, 160.
Rappaport, Uriel, 185, 187, 215, 216, 220.
Rav (Abba Arika), 281.
Ravitzky, Aviezer, 191.
Raz-Krakotzkin, Amnon, 189.
Redfield, James W., 115.
Rehess, Eli, 411.
Rein, Ariel, 146.
Rekem-Peled, Rina, 368.
Rémi-Giraud, Sylvianne, 41.
Renán, Ernest, 51, 52, 115, 128, 129, 216, 372, 373.
Renaut, Alain, 77.
Renner, Karl, 52.
Rétat, Pierre, 41.
Ritte, Uzi, 386.
Robespierre, Maximilien, 420.
Rokeah, David, 188.
Romanus (Armanus), roi de Byzance, 309, 312.
Rona-Tas, Andras, 332.
Ronen, Israël, 220.
Rosen-Moked, Tova, 296.
Rosticus de Naro, 282.
Rotenstreich, Nathan, 103.
Roth, Andréas, 332.
Rouhana, Nadim N., 424.
Rozner, Shmuel, 430.
Rubin, Ze'ev, 274, 278.
Rubinstein, Amnon, 417-419.
Ruderman, David B., 143.
Rufeisen, Oswald (le frère Daniel), 399, 413.
Ruppin, Arthur, 146, 185, 205, 363-367, 377.
Ruth la Moabite, 113, 212.
Ruth, Bezalel, 331.

S

Saadia Gaon, 256, 317.
Saavedra, Eduardo, 295.
Safrai, Shmuel, 186, 242.
Safrai, Ze'ev, 187.
Saint-Just, Louis Antoine Léon de, 420.
Salâh ad-Dîn, 28.
Salaman, Redcliffe Nathan, 370, 371, 377.
Salmanazar III, roi d'Assyrie, 171.
Salomé Alexandra, 220, 245.
Salomon, roi biblique, 29, 112, 124, 133, 135, 136, 153, 158, 161-163, 169-172, 175, 214, 229, 230, 269, 279, 280, 300, 304, 425.
Samooha, Sammy, 407-410.
Sandler, Aaron, 369.
Sapir, Jacques, 332, 334.
Sarah, épouse d'Abraham, 156, 214.
Sarahbi'il Ya'fur, roi himyarite, 273.
Sarahbi'il Yakuf, roi himyarite, 273, 274.
Saül, roi biblique, 141,158, 162,169.
Savriel, roi khazar, 308.
Sayf Du-Yaz'an, 276.
Schallmayer, Wilhelm, 364.

Schaphan, le scribe, 175.
Schechter, Solomon, 307.
Schiller, Friedrich, 73.
Schipper, Yitzhak, 325, 336, 342.
Schnapper, Dominique, 46.
Scholem, Gershom, 108.
Schöpflin, George, 72, 178.
Schorsch, Ismar, 104.
Schroeter, Daniel, 290.
Schürer, Emil, 216.
Schwartz, Joshua, 187.
Schwartz, Shalom, 368.
Schweid, Eliezer, 410, 411.
Scott, James M., 188.
Sébéos, évêque arménien, 254, 302.
Seinfeld, Jerry, 344.
Sénèque, Lucius Annaeus, 237.
Séphora la Madianite, 214.
Shachar, David, 158.
Shafir, Gershon, 32.
Shakespeare, William, 178.
Shalit, Benyamin, 400.
Shamash, dieu Soleil, 171.
Shamgar, Meir, 407.
Shammaï, 223, 246.
Shammas, Anton, 405, 406.
Shapiro, Harry L., 376, 377.
Shazar, Zalman, 154.
Shimon Bar Yochaï, Rabbi, 249.
Shimon, fils de Jacob, 313.
Shimoni, Gideon, 48, 362.
Sh'maya, président du Sanhédrin, 246.
Sieyès, Emmanuel Joseph, abbé, 64.
Silberman, Neil Asher, 169,174,175.
Silberstein, Laurence J., 31.
Siméon de Beit-Arsham, 275.
Simon Bar Giora, 224, 246.
Simon, fils de Mattathias, 235.
Simon, Marcel, 246, 281.
Simonson, Shlomo, 335.
Skorecki, Karl, 384-386.
Slouschz, Nahum, 286-288.
Smith, Anthony D., 47.
Soaimos l'Ituréen, 224.
Socrate, 27.
Sofer, Benjamin, 252.
Sombart, Werner, 73.
Sophonie, prophète biblique, 213.
Sorlin, Irène, 331.
Spinoza, Baruch, 95, 127, 173, 414.
Spohn, Willfried, 78.
Staline, Joseph, 11, 52, 53, 330, 333.
Stern, Menahem, 207, 208, 222, 235, 237.
Stoecker, Adolf, 121, 125.
Strabon, 150, 205, 222, 224.
Streicher, Julius, 126.
Suétone, Caius, 236.
Sviatoslav, roi de Rus' de Kiev, 318, 319, 337.

T

Tabaczynski, Stanislaw, 342.
Tacite, Cornelius, 28, 124, 184, 209, 210, 236-238.
Taguieff, Pierre-André, 77.
Tamarin, George Rafael, 401.
Tariq ibn Ziyad, 295.
Tee, Nechma, 399.
Tertullien, Quintus Septimus Florens, 282, 283.
Theodora, impératrice byzantine, 302.
Thiesse, Anne-Marie, 91.
Thompson, Edward Palmer, 69.
Thompson, Thomas L., 165, 176.
Tibère, empereur, 236.
Titus, Vespasianus, 181, 184, 188, 226, 258, 261, 369.
Tobi, Yosef, 276, 277.
Tocqueville, Alexis de, 50, 87.
Togarma, 297.
Traubman, Tamara, 381-384.
Treitschke, Heinrich von, 73, 119-122, 124-126, 137, 145.

V

Valerius Maximus, 235.
Varron, Marcus Terentius, 235.
Vidal, Dominique, 389.
Vidal, Gore, 72.
Vladimir, roi de Rus' de Kiev, 307, 319.

W

Wagner, Richard, 126, 360.
Walden, Daniel, 71.
Wallerstein, Immanuel, 48.
Weber, Eugene, 89.
Weber, Max, 50, 73, 78.
Weill, Claudie, 53.
Weill, Nicolas, 332.
Weitzman, Steven, 221.
Wellhausen, Julius, 127, 128, 133, 134, 139, 141, 147, 151, 155, 194, 216.
Wexler, Paul, 292, 293, 341.
Whitelam, Keith W., 162.
Will, Edouard, 211.
Williams Jr., Vernon, 376.
Wilson, Walter T., 230.
Wogue, M., 106.
Wolf, Ken, 69.

X

Xeravits, Geza G., 221.

Y

Yadin, Yigael, 160, 161, 170.
Yakobson, Alexander, 417-419.
Yalin, Avinoam, 175.
Yaqut Al-Hamawi, Al-Rumi, 301, 312,314.
Yarn, Ehud, 329.
Yavetz, Ze'ev, 137, 157.
Yehoshua ben Hananya, Rabbi, 242.
Yehoshua, A.B., 405, 406.
Yehuda Al-Barzeloni, Rabbi, 299.
Yehuda Hahasid, 190.
Yehuda Hanassi, 187, 251.
Yerushalmi, Yosef Hayim, 98.
Yiftachel, Oren, 390, 424.
Yossi ben Hanina, Rabbi, 199.
Yuval, Israel Jacob, 143, 188.

Z

Zacharie, prophète biblique, 182,213, 214, 269.
Zahari, Menahem, 328.
Zangwill, Israel, 358.
Zebulun, prêtre khazar, 312.
Zess, Jacob, 369.
Zeus, 34, 171.
Zimmer, Oliver, 59.
Zola, Emile, 352.
Zonabend, François, 91.
Zoossmann-Diskin, Avshalom, 386, 387.
Zorobabel, fils de Salathiel, 215.
Zsengellér, Jozsef, 221.
Zuckerman, Constantine, 309.
Zuckermann, GhiPad, 152.
Zunz, Leopold, 102, 108.

Table

Avant-propos
Face à l'amas des mémoires

Identité en mouvement et Terre promise 10
Mémoire greffée et contre-histoire 25

I
Fabriquer des nations.
Souveraineté et égalité

« Lexique » - peuple et ethnie 41
La nation - emmurer et délimiter 50
De l'idéologie à l'identité 61
Du mythe ethnique à l'imaginaire civique 69
L'intellectuel, « prince » de la nation 81

II
« Mythistoire ».
Au commencement, Dieu créa le Peuple

Ébauche du temps juif 97
L'Ancien Testament comme « mythistoire » 106
Race et nation 114
Un débat d'historiens 119
Regard protonational — vue de l'« Orient » 126
Une étape ethniciste - vue de l'« Occident » 137
Le début de l'historiographie à Sion 143
Politique et archéologie 153
La terre se révolte 163
La Bible comme métaphore 173

III
L'invention de l'Exil.
Prosélytisme et conversion

L'an 70 de l'ère chrétienne 183
Exil sans expulsion - une histoire en zone trouble 192

Le « peuple » émigré malgré lui ... 201
« Beaucoup de gens d'entre les peuples du pays se firent juifs » ... 210
Les Hasmonéens imposent le judaïsme à leurs voisins ... 217
De l'aire hellénistique à la Mésopotamie ... 226
Prosélytisme juif dans l'Empire romain ... 234
Conversion dans le monde du judaïsme rabbinique ... 243
Du « triste » sort des habitants de Judée ... 250
Mémoire et oubli du « peuple du pays » ... 256

IV
Lieux de silence.
À la recherche du temps (juif) perdu

L'« Arabie heureuse » — Himyar adopte le judaïsme ... 270
Phéniciens et Berbères - Kahina, la reine mystérieuse ... 280
Des Kagans juifs ? Un drôle d'empire s'élève à l'est ... 296
Les Khazars et le judaïsme - une histoire d'amour ... 306
La recherche moderne face au passé khazar ... 321
L'énigme - l'origine des juifs d'Europe de l'Est ... 333

V
La distinction.
Politique identitaire en Israël

Sionisme et hérédité ... 356
La poupée « scientifique » et le bossu raciste ... 376
Bâtir un État « ethnique » ... 388
« Juif et démocratique » - un oxymore ? ... 404
Ethnocratie à l'ère de la mondialisation ... 425

Remerciements ... 433
Index ... 435



Photocomposition Nord Compo
Villeneuve-d'Ascq

Impression réalisée sur CAMERON par
BRODARD ET TAUPIN
La Flèche

pour le compte des Éditions Fayard
en septembre 2008

Dépôt légal : octobre 2008
N° d'impression : 49369
35-57-4023-4/04

Quand le peuple juif fut-il créé? Est-ce il y a quatre mille ans, ou bien sous la plume d'historiens juifs du XIXe siècle qui ont reconstitué rétrospectivement un peuple imaginé afin de façonner une nation future?

Dans le sillage de la «contre-histoire» née en Israël dans les années 1990, Shlomo Sand nous entraîne dans une plongée à travers l'histoire «de longue durée» des juifs. Les habitants de la Judée furent-ils exilés après la destruction du Second Temple, en l'an 70 de l'ère chrétienne, ou bien s'agit-il ici d'un mythe chrétien qui aurait infiltré la tradition juive? Et, si les paysans des temps anciens n'ont pas été exilés, que sont-ils devenus ? L'auteur montre surtout comment, à partir du XIXe siècle, le temps biblique a commencé à être considéré par les premiers sionistes comme le temps historique celui de la naissance d'une nation.

Ce détour par le passé conduit l'historien à un questionnement beaucoup plus contemporain : à l'heure où certains biologistes israéliens cherchent encore à démontrer que les juifs forment un peuple doté d'un ADN spécifique, que cache aujourd'hui le concept d'«État juif», et piurquoi cette entité n'a-t-elle pas réussi jusqu'à maintenant à se constituer en une république appartenant à l'ensemble de ses c¡toyens, quelle que soit leur religion ? En dénonçant cette dérogation profonde au principe sur lequel se fonde toute démocratie moderne, Shlomo Sand délaisse le débat historiographique pour proposer une critique de la politique identitaire de son pays.

Construit sur une analyse d'une grande originalité et pleine d'audace, cet ouvrage foisonnant aborde des questions qui touchent autant à l'origine historique des juifs qu'au statut civique des Israéliens. Paru au printemps 2008 en Israël, il y est très rapidement devenu un best-seller et donne encore lieu à des débats orageux.

Né en 1946, Shlomo Sand a fait ses études d'histoire à l'université de Tel-Aviv et à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris. Depuis 1985, il enseigne l'histoire contemporaine à l'université de Tel-Aviv. *Les Mots et la terre* (Fayard, 2006) est son dernier ouvrage publié en français.

Traduit de l'hébreu par Sivan Cohen-Wiesenfeld et Levana Frenk.

